



ELENA BĂLTUȚĂ

DE LA QUO LA QUOD

TEORIA CUNOAȘTERII
LA TOMA DIN AQUINO
ȘI *D*-UL CARE FACE
DIFERENȚA



ACADEMICA
HUMANITAS

Paginile acestei cărți reprezintă o încercare de a-l aduce pe Toma din Aquino în contemporaneitate, făcându-l părtaș la dezbaterile epistemologice dintre realism și reprezentationalism. Concret, sunt vizate posibilele răspunsuri pe care Toma le-ar da dacă s-ar implica în mod direct în această dispută. Ar explica el oare procesul cognitiv ca fiind unul direct, în care reprezentările interne sunt doar cele *prin care* (*quo*) avem acces la lucruri, așa cum o face realismul, sau ca fiind unul indirect, așa cum o face reprezentationalismul, pentru care reprezentările interne sunt cele *pe care* (*quod*) le cunoaștem pentru a putea, mai apoi, să cunoaștem lucrurile? În cadrele acestei problematice, cartea de față încearcă să analizeze maniera în care Toma răspunde unor întrebări de felul: Cum și ce simțim? Altfel spus: Cum și ce vedem, auzim sau mirosim? Cum și ce ne imaginăm? Ce sunt și cum se formează amintirile? Cum cunoaștem lucrurile cu care nu avem un contact direct, cum ar fi ideile sau conceptele generale? Întreg demersul se suprapune peste traseul *d*-ului care marchează diferența dintre *quo* (realism) și *quod* (reprezentationalism). Sper astfel să îi pot oferi cititorului posibilitatea de a înțelege faptul că, uneori, o literă poate cântări cât o idee.

Elena Băltuță

ISBN 978-973-50-4100-7



Colecția Academica, în noua ei formă,
reprezintă un proiect realizat cu ajutorul
elitei culturale din țara noastră. Prin el,
Humanitas omagiază tot ce e efort onest
de cunoaștere și investigație originală în
științele umaniste.

Gabriel Liiceanu

 ACADEMICA
HUMANITAS

Elena Băltuță (n. 1982) a absolvit cursurile Facultății de Filozofie din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. În 2011 a obținut titlul de doctor în filozofie în cadrul aceleiași universități, cu o teză despre problema intenționalității la Toma din Aquino. A fost cercetător postdoctoral al Academiei Române, filiala Iași (2012–2013), și cercetător în cadrul Institutului de Cercetare „Alexandru Dragomir” din cadrul Societății Române de Fenomenologic (2011–2013). A desfășurat stagii de cercetare doctorală și postdoctorală la Universitatea Humboldt din Berlin, Universitatea Konstanz și Universitatea Cambridge. Din 2011 este consilier al Societății Internaționale „Toma din Aquino” (S.I.T.A.), filiala română.

ELENA BĂLTUȚĂ

DE LA QUO LA QUOD

Teoria cunoașterii la Toma din Aquino
și *d*-ul care face diferența

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

CUPRINS

Această lucrare a fost tipărită în cadrul unui grant al
 Autorității Naționale Române pentru Cercetare Științifică,
 CNCS-UEFISCDI, proiectul nr. PN-II-ID-PCE2011-3-0661

Coperta: Angela Rotaru
 Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
 Corector: Elena Dornescu
 DTP: Radu Dobreci, Carmen Petrescu

Tipărit la Proeditură și Tipografie

© HUMANITAS, 2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
 BĂLTUȚĂ, ELENA
 De la *quo* la *quod*: teoria cunoașterii la Toma din Aquino și *d*-ul care face
 diferența / Elena Băltuță. – București: Humanitas, 2013
 Bibliogr.
 ISBN 978-973-50-4100-7
 14(450) Thomas Aquinas
 235.3 Thomas Aquinas

EDITURA HUMANITAS
 Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
 tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
 www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
 Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
 Comenzi telefonice: 0372 743 382 / 0723 684 194

<i>Notă</i>	7
<i>Introducere</i>	9
<i>Lista abrevierilor operelor lui Toma din Aquino</i>	15
CAPITOLUL I	
Care sunt criteriile cognitive pentru Toma din Aquino? ...	17
CAPITOLUL II	
Care sunt etapele cunoașterii umane?	50
1. Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor externe?	52
2. Ce rol joacă speciile sensibile în cadrul procesului cunoașterii umane?	90
3. Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor interne?	132
3.1. Simțul comun	133
3.2. Puterea cogitativă.	138
3.2.1. Care este diferența dintre puterea cogitativă și puterea estimativă?	140
3.2.2. Care sunt legăturile dintre puterea cogitativă și intelectul uman?	145
3.2.3. Cum anume cunoaște puterea cogitativă intențiile individuale și de ce este numită și rațiune particulară?	149
3.2.4. Ce anume înseamnă recunoașterea individualelor ca existând sub o natură comună?	151

3.3. Memoria senzorială	159
3.4. Imaginația sau fantezia	163
4. Ce rol joacă imaginile (<i>phantasmata</i>) în procesul cunoașterii umane?	166
5. Cum are loc cunoașterea umană la nivelul intelectual?	179
6. Topografia interpretărilor contemporane ale teoriei tomiste a cunoașterii	194
7. Ce rol joacă speciile inteligibile în cadrul procesului cunoașterii umane?	206
8. Punctul de cotitură al epistemologiei tomiste: conceptul	231
9. Interpretarea reprezentationalistă la nivelul speciilor inteligibile	253

CAPITOLUL III

Ce rol joacă entitățile intermediare**în procesul cunoașterii umane?** 258

1. Cum anume pot fi înțelese entitățile intermediare în cadrul celor patru niveluri ale cunoașterii?	259
2. Inconsecvența lui Toma din Aquino	268
<i>Bibliografie</i>	283

NOTĂ

Sunt mulți aceia cărora se cuvine să le mulțumesc pentru mărinimia cu care și-au rupt din timp pentru a parcurge diferite fragmente și variante ale acestui volum și, de asemenea, pentru acceptarea invitațiilor la dialog cu care, nu de puține ori, i-am asaltat. Părțile bune ale acestei cărți sunt rodul indiscutabil al interacțiunii cu ei. Fără perseverența lui Anton Adămuț, Alexander Baumgarten și Wilhelm Dancă, interesul meu pentru filozofia medievală probabil că s-ar fi diminuat. Țin să le mulțumesc pe această cale și pentru citirea manuscrisului, pentru comentariile competente și încrederea pe care mi-au arătat-o de-a lungul timpului. Recunoștința mea se îndreaptă, de asemenea, către Dominik Perler, Martin Lenz și Paolo Rubini, pentru disponibilitatea de a discuta în amănunt argumentele principale ale acestei cărți și pentru numeroasele sugestii avizate. Pe ultima sută de metri, Wilhelm Tauwinkl și Ion Tănăsescu au avut bunăvoința și răbdarea de a parcurge manuscrisul în întregimea lui și de a-mi indica locurile ce se cuveneau a fi revizitate. Pentru verificarea traducerilor din latină am beneficiat de ajutorul profesionist și prompt al lui Ionuț-Constantin Mihai, căruia îi sunt, de asemenea, recunoscătoare. Discuțiile aprinse pe care le-am purtat adesea cu Crăița Florescu au

dat naștere multor idei din volumul de față. Fără ajutorul constant și acribia lecturilor lui Sergiu Sava, care mi-a fost aproape întotdeauna și a știut să mă încurajeze și să mă motiveze, nu aş fi dus la bun sfârșit acest demers.

Dedic această carte părinților și fratelui meu, care m-au învățat să fiu curioasă.

E. B.

INTRODUCERE

Nu îmi propun ca în paginile acestei cărți să ofer o introducere în filozofia medievală, ci doar să desfășor un studiu dedicat unui singur autor și unei teme specifice – teoria cunoașterii umane la Toma din Aquino. Pentru a putea să-mi delimitez cât mai clar și mai exact aria de investigație, intru direct în subiectul general avut în atenție și precizez din capul locului că, pentru Toma din Aquino, cunoașterea începe cu simțurile externe, trece prin simțurile interne și se desăvârșește la nivelul intelectului, iar accesul la lucrurile extramentale se realizează cu ajutorul unor entități intermediare. Rolul pe care aceste entități intermediare îl joacă în cunoaștere constituie obiectul unui duel contemporan între exegeții lui Toma. De o parte a acestui duel argumentativ se află adepții unei interpretări *realiste*, printre care se numără Norman Kretzmann, Dominik Perler sau Eleonore Stump, care consideră că accesul la obiectele extramentale este unul nemijlocit, entitățile intermediare fiind cele *prin care* (*id quo*) cunoaștem; de cealaltă parte sunt situați adepții unei grile de lectură *reprezentationaliste*, interpreți precum Robert Pasnau sau Claude Panaccio, pentru care entitățile intermediare sunt cele *pe care* (*id quod*) le cunoaștem pentru a putea cunoaște obiectele extramentale.

Altfel spus, cei din prima tabără văd cunoașterea ca pe un proces *direct* de asimilare a informațiilor despre obiecte, pe când cei din cealaltă tabără înțeleg cunoașterea ca pe un proces *indirect*. Acesta este contextul din care se naște demersul expus în cartea de față, a cărui sarcină clară și exactă este aceea de a analiza epistemologia dezvoltată de Toma din Aquino și de a oferi un răspuns inedit următoarei întrebări: „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane?”

Am ales să analizez problema enunțată plasându-mă în mijlocul disputei contemporane iscate cu privire la epistemologia tomistă, și nu în vreuna dintre disputele medievale în care a fost prins Toma însuși, deoarece am dorit să înfățișez o perspectivă proaspătă asupra operei tomiste. Una dintre mizele controverselor contemporane este aceea de a da seamă de maniera în care epistemologia construită de Toma ni se adresează nouă astăzi, chestionând măsura în care textele sale mai au sau nu, pentru noi, aceeași coerență pe care au avut-o în perioada istorică în care au fost elaborate. Alegând ca spațiu de joc acest context specific, maniera de lucru va fi preponderent sistematică, centrată pe o analiză immanentă a textelor tomiste în vederea evidențierii elementelor angrenate în procesul cunoașterii, a funcțiilor pe care acestea le îndeplinesc și, nu în ultimul rând, a tipurilor de configurații care rezultă pe parcursul desfășurării activității cognitive.

Întreaga investigație, care are ca scop furnizarea unui răspuns la întrebarea directoare deja menționată, este organizată în trei capitole, care stau, fiecare, sub semnul câte unei întrebări: I. *Care sunt criteriile cognitive pentru Toma din Aquino?*, II. *Care sunt etapele cunoașterii umane?* și III. *Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane?* În primul capitol identific criteriile pe care trebuie

să le îndeplinească un subiect pentru a putea fi numit *cunoscător*, fiind atentă astfel la trăsăturile care diferențiază un cunoscător de un non-cunoscător, pentru ca, în cele din urmă, să pot delimita caracteristicile unui proces cognitiv.

Odată sistematizate condițiile ce trebuie îndeplinite pentru a putea vorbi de cunoaștere, în cel de-al doilea capitol, care este și cel mai consistent, operez o „disecție” a procesului cognitiv uman, la toate cele trei niveluri ale sale: cel al simțurilor externe, cel al simțurilor interne și cel al intelectului. La fiecare nivel adresez două tipuri de întrebări: una care vizează *anatomia* procesului cognitiv și una care vizează *fiziologia* acestuia. În cadrul analizei *anatomice*, care stă, la fiecare nivel în parte, sub întrebarea „Cum are loc procesul cunoașterii umane?”, descriu elementele și stadiile procesului de cunoaștere, iar în cadrul analizei *fiziologice*, delimitată de întrebarea „Ce rol joacă entitățile intermediare specifice fiecărui nivel în cunoaștere?”, analizez, din perspectiva disputei contemporane amintite, statutul de *id quo* sau *id quod* al entităților intermediare, adică funcția pe care entitățile intermediare o joacă în cadrul procesului de cunoaștere. Datorită atenției sporite pe care exegeza contemporană a oferit-o nivelului intelectual al cunoașterii, o sarcină aparte a acestui capitol este reprezentată de topografierea diverselor tipuri de interpretări actuale dedicate epistemologiei tomiste. Rolul acestei topografieri este acela de a mă ghida în încercarea de a propune o nouă interpretare a procesului cunoașterii umane descris de Toma din Aquino.

Cel de-al treilea capitol pune laolaltă răspunsurile obținute în cel de-al doilea capitol și răspunde efectiv la întrebarea directoare a întregului meu demers: „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino?” Însușind informațiile rezultate în

urma analizei desfășurate în al doilea capitol, am observat că, din multitudinea interpretărilor contemporane existente, doar două par a fi susținute de argumente suficiente și convingătoare – cea *realistă* și cea *reprezentationalistă* –, ambele considerând propria lor grilă de lectură ca fiind aplicabilă întregului proces de cunoaștere, *da capo al fine*. Contrar acestei pretenții, din analiza sistematică întreprinsă am observat că atât interpretarea realistă, cât și cea reprezentationalistă, la un nivel sau altul al procesului de cunoaștere, forțează sau ignoră anumite precizări și sensuri ale textelor tomiste. Rostul acestei observații nu este acela de a pune cele două versiuni de exces hermeneutic sau, dimpotrivă, de omisiuni pe seama unor acri deliberate, ci doar de a constata prezența lor. Cu alte cuvinte, nu intenționez să denunț vreun soi de reavoință din partea exegeților, ci doresc doar să evidențiez o „inconsecvență”, anume că, oricât de incomod ar suna aceasta pentru urechile unui cititor contemporan, Toma din Aquino pune în joc ceea ce noi astăzi am numi o *teorie hibridă a cunoașterii* – realistă și reprezentationalistă în același timp, doar că pe segmente diferite ale procesului de cunoaștere. Analizând textele tomiste, am observat că, de la nivelul simțurilor externe până la primul nivel intelectual, cel al intelectului agent, entitățile intermediare specifice joacă rolul de *id quo* al cunoașterii, adică joacă un rol *causal*, ceea ce se integrează în cadrele interpretării *realiste*. Însă la cel de-al doilea nivel intelectual, cel al intelectului posibil, la care se produce actul propriu-zis al cunoașterii, entitatea intermediară joacă un rol *cognitiv*, îndeplinind funcția de *id quod* al cunoașterii, ceea ce înseamnă că, la acest nivel, duelul este câștigat de interpretarea *reprezentationalistă*. Consider că interpretarea *hibridă* pe care o propun ca alternativă de răspuns la întrebarea

directoare, „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane?“, reușește să surprindă într-o manieră mai adecvată esența epistemologiei lui Toma din Aquino decât reușesc interpretările contemporane, realismul și reprezentationalismul.

Pe parcursul întregii cărți am încercat să stau cât mai aproape de sursele primare. Din acest motiv, am optat pentru citarea bilingvă a pasajelor extrase din operele lui Toma din Aquino. Traducerile îmi aparțin, iar unul dintre motivele pentru care am ales această variantă, chiar și în cazurile în care existau deja traduceri în limba română, este datorat faptului că, în procesul de traducere, interpretările personale își fac loc în mod inevitabil. Astfel, am considerat că este important ca eventualele accentuări sau chiar denaturări de sens, de care am încercat să mă țin cât mai departe, să fie opera exclusivă a autoarei acestei cărți. Fiecare fragment citat este numerotat cu cifre romane și arabe. Cifrele romane reprezintă capitolul din cartea de față în care apar citatele respective, iar cele arabe numărul citatului în seria citatelor din capitol. Am optat pentru această numerotare pentru a ușura lectura cărții, pe parcursul căreia discut și reiau unele idei din anumite fragmente citate în capitole anterioare.

*

Forme incipiente ale unor părți din această carte au fost publicate în diverse reviste. Fragmente din capitolul I vor apărea în numărul 1/2014 al revistei *Transylvanian Review*, părți din subcapitolul II.1. au apărut în articolele „Remarks on Thomas Aquinas's Philosophy of Mind: Intentionality“, în *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*, nr. 7–8, 2009–2010, și „Thomas

Aquinas's Theory of Knowledge. The First Operation of the Intellect", în *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, tomul LVI/2009; subcapitolul II.4. a fost publicat în *Studii tomiste*, XI/2011.

*Lista abrevierilor operelor
lui Toma din Aquino*

1. *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum cum synopsis et annotationibus fr. Thomae Mariae Zigliara*, Opera omnia (ed. Leonina), tomus primus, Roma, 1882 – *Pery*.
2. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1884 – *Phisic*.
3. *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1979 – *Comp. theol*.
4. *De ente et essentia*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1976 – *De ente et ess*.
5. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1976 – *De princ. nat*.
6. *De unitate intellectus contra Averroistas*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1976 – *De unit. intell*.
7. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi (ed. Marietti), Taurini–Roma, 1971 – *Sent. Metaph*.
8. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (ed. Marietti), Taurini–Roma, 1961 – *S. c. G*.
9. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Rom a-Paris, 2000 – *De spirit. creat*.
10. *Quaestiones disputatae de potentia*, Ed. P. M. Pession (Marietti), Taurini–Roma, 1965 – *De pot*.

11. *Quaestiones disputatae de veritate, cura et studio fratrum praedicatorum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, volumina 1–5, 1970–1976 – *De ver.*

12. *Quaestiones disputatae de anima*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma-Paris, 1996 – *Q. de anim.*

13. *Quaestiones quodlibetales, Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma-Paris, 1996 – *Quod. Quaest.*

14. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet, t. 1, Paris, 1929 – *I Super Sent.*

15. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet, t. 2, Paris, 1929 – *II Super Sent.*

16. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. M. F. Moos, t. 3, Paris, 1956 – *III Super Sent.*

17. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, d. 1–22, ed. M. F. Moos, t. 4, Paris, 1947 – *IV Super Sent.*

18. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, d. 23–50, Opera omnia (ed. Parma), Parma, 1858 – *IV Super Sent.*

19. *Sententia libri Ethicorum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1969 – *Sent. Ethic.*

20. *Sententia libri De anima*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma-Paris, 1984 – *Sent. De anim.*

21. *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma-Paris, 1984 – *De sensu și De mem. et rem.*

22. *Summa theologiae*, Opera omnia (ed. Leonina), I–III, Roma, 1888–1906 – *S. th.*

23. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai (ed. Marietti), Taurini–Roma, 1972 – *Super Ioan.*

Capitolul I

CARE SUNT CRITERIILE COGNITIVE PENTRU TOMA DIN AQUINO?

Întrebarea directoare a demersului meu din această carte este următoarea: „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino?” Pentru a putea încerca să ofer un răspuns, este mai întâi nevoie de clarificarea sensului și rolului fiecăruia dintre elementele constitutive întrebării. Și cum rolul pe care un element sau altul îl joacă într-un proces nu poate fi clarificat fără a avea o perspectivă de ansamblu asupra procesului respectiv, primul capitol va analiza ce anume înțelege Toma din Aquino prin proces de cunoaștere. Deoarece cunoașterea presupune mereu un cunoscător, pentru a înțelege *procesul cunoașterii* este necesară, într-un prim pas, identificarea elementelor care disting un subiect cunoscător de un non-cunoscător. Exact despre aceste elemente distinctive vorbește Toma în *Summa theologiae* (I, q. 14, a. 1, co.):

(I.1.) [...] *cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium*

habet maiorem amplitudinem et extensionem (S. th., I, q. 14, a. 1, co.).

[...] cele care cunosc se disting de cele care nu cunosc pentru că cele care nu cunosc nu au nimic [altceva] decât forma lor, dar cunoscătorul este făcut să aibă [pe lângă forma sa] și forma altui lucru, dat fiind că specia lucrului cunoscut este în cunoscător. De aici rezultă în mod clar că natura lucrului care nu cunoaște este mai restrânsă și mai limitată, pe când natura lucrurilor cunoscătoare are o amplitudine și o extensie mai mare.

Din ceea ce spune Toma aici se poate extrage deja un prim criteriu al cunoscătorului sau un prim criteriu cognitiv: *să dețină, pe lângă forma sa, și forma altui lucru*. Pentru a putea înțelege mai bine acest criteriu și implicațiile sale, ar trebui clarificată, în primul rând, semnificația termenilor *formă* (*forma*) și *specie* (*species*)¹. Trebuie spus din capul lo-

1. Redau latinescul *species, speciei* prin „specie”. Deși poate părea că *species, speciei* este sinonim cu *forma, formae*, context în care redarea lui *species* prin *formă* ar fi mai la îndemână pentru limba română, între cele două există o diferență de nivel pe care doresc să o păstrez și la nivel terminologic. Formele populează lumea naturală, deci aparțin unui nivel ontologic, iar speciile sunt cele prin care ajungem la cunoașterea lucrurilor, deci aparțin unui nivel epistemic. Pentru detalii a se vedea L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, zweite sehr vergrößerte Auflage, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983, s. v. *forma* și *species*. Riguros, formele sunt cele care dau formă (*informo, informare, informavi*) materiei alcătuind lucrurile din natură, iar speciile sunt mijloacele prin care formele sunt transmise dinspre lucru spre cu-

cului că fundalul metafizic al demersului teoriei cunoașterii propuse de Toma este cel al *hilemorfismului*, conform căruia lucrurile sunt alcătuite din *formă și materie*. Compușii *formă-materie* sunt numiți *substanțe*, dar acest lucru nu înseamnă că toate substanțele sunt compuse din *formă și materie*, există și *substanțe simple* (e. g. îngerii și Dumnezeu), care, spre deosebire de celelalte, au doar *formă*, nu și *materie*²:

(I.2.) *Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae compositae sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est* (*De ente et ess.*, cap. 1).

Însă, dintre substanțe, unele sunt simple, iar altele compuse, iar esența este în ambele, dar în [substanțele] simple este într-un mod mai adevărat și mai nobil, pentru că acestea au un mod de a fi mai nobil. Căci [substanțele simple] sunt cauza substanțelor compuse, [acest lucru este adevărat] cel puțin cu privire la prima substanță simplă, care este Dumnezeu.

După cum se poate vedea, ceea ce au în comun substanțele simple și cele compuse sunt *esența* (ceea ce face ca

noscător. Însă, din punctul de vedere al conținutului informațional, forma este identică speciei. În contextul acestei lucrări, prin *specie* nu trebuie să se înțeleagă o categorie subordonată genului, ci un mijloc prin care cunoaștem lucrurile.

2. Există totuși cazuri în care îngerii împrumută un trup pentru a se manifesta, dar important e faptul că trupul nu le este constitutiv, așadar nu țin de esența lor.

un lucru să fie ceea ce este)³ și *existența* (mod de a fi)⁴. Dar, deoarece substanțele simple sunt mai nobile decât substanțele compuse pentru că cele din urmă sunt efectul celor dintâi, substanțele simple vor avea o esență mai nobilă decât substanțele compuse.⁵

Deoarece cunoașterea *umană* este obiectul central al acestei cărți, îmi voi concentra atenția în cele ce urmează doar asupra substanțelor compuse, a celor create de prima substanță simplă, Dumnezeu. Cel mai la îndemână exemplu de substanță compusă este omul, care e alcătuit din trup (materie) și suflet (formă). În fiecare dintre noi, trupul și sufletul coexistă într-o manieră individualizată, altfel spus, un anume om, X, va avea un *anumit* trup, alcătuit din *aceste* oase, *această* carne etc., și un suflet individualizat prin unirea cu un anume trup. Pe lângă acestea, X poate fi, spre exemplu, talentat la învățarea limbilor străine, poate avea ureche muzicală sau, din contră, poate fi afon; aceste trăsături nu țin nici de materia sa, nici de *forma lui substanțială*⁶,

3. *Esența* este sinonimă cu quiditatea, cu definiția și cu natura unui lucru și semnifică ceea ce face un lucru să fie ceea ce este, cu alte cuvinte, răspunde la întrebarea *quid est res* – ce este acest lucru. Esența unui om este umanitatea și cuprinde forma substanțială (forma fără de care obiectul ca atare nu există, adică sufletul rațional) și materia comună (trupul), unde prin materie comună se înțelege materie care intră în compunerea tuturor membrilor genului.

4. Prin *existență* se înțelege modul de a fi pe care o esență îl are ca atare în afara gândirii.

5. Pentru detalii despre această problemă a esenței substanțelor simple a se vedea P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy: A Critical Inquiry*, Routledge, London and New York, 2012, p. 71.

6. Despre „forme substanțiale” și „forme accidentale” Toma vorbește în *S. th.* (I, q. 3, a. 6, ad 1), (I, q. 7, a. 2, co.), (I, q. 44, a. 2, co.), (I, q. 76, a. 4, co.), (I, q. 77, a. 6, co.), (II–II, q. 23, a. 8, co.); *S. c. G.* (II, 49, 55, 63, 68 & 89); *IV Super Sent.* (d. 44, q. 1, a. 1),

sufletul, ci sunt *forme accidentale*. Concis, diferența dintre cele două tipuri de forme constă în faptul că forma substanțială face lucrul să fie ceea ce este, adică o substanță, dând formă (*informo*) materiei aflate în potență. Din acest motiv, dacă dispăre forma substanțială, atunci dispăre și lucrul ca atare, pe când formele accidentale sunt cele care dau formă doar substanțelor deja formate, motiv pentru care integritatea substanțelor, deci a lucrurilor ca atare, nu depinde de existența sau non-existența acestui tip de forme. Traducând în limbaj metafizic ceea ce am spus mai sus, X este alcătuit, pe de o parte, din *materie determinată* (*materia signata*)⁷, materie aflată sub diuensiuni determinate, adică exact aceste oase și această carne, și, pe de altă parte, din formă substanțială, adică sufletul rațional, și din forme accidentale, cum sunt, de exemplu, capacitatea lui X de a cânta la violoncel sau aceea de a dansa balet. Dincolo de materia determinată și de *materia în potență*, materia care nu a primit nici o formă substanțială și care, din acest motiv, este pură potențialitate, Toma mai discută și despre *materie comună*. Acest tip de materie intră în definiția substanțelor și desemnează materia care aparține mai multor indivizi din aceeași specie, adică lui X, Y, Z etc., unde X, Y, Z etc. sunt oameni; aparținând tuturor indivizilor unei specii, această materie nu mai poate purta denumirea de materie determinată, ci pe cea de materie comună sau materie non-determinată (*materia non-signata*) – carne, oase etc.

(d. 44, q. 1, a. 2, ad 3); *Q. de anim.* (a. 9, co.); *De ente et ess.* (cap. 7).

7. Despre „*materia signata*” Toma vorbește în *IV Super Sent.* (d. 11, q. 1, a. 3, qc. 1, co.); *S. c. G.* (I, 63, n. 2); *S. th.* (I, q. 74, a. 4, co.); *De ver.* (q. 2, a. 6, ad 1), (q. 2, a. 7, co.), (q. 10, a. 5, co.), *De ente et ess.* (cap. 1; 4).

Când materia este actualizată, adică atunci când trece de la starea de potență pură la cea de act prin dobândirea formei substanțiale, spunem că substanța astfel născută există ca atare, iar atunci când această substanță primește formă (*informo*) sau este actualizată de forme accidentale, spunem că devine într-un fel sau altul – îl face pe X, ca în exemplul sus-menționat, să aibă ureche muzicală sau să fie aфон. Din cele spuse până acum se poate deduce că între materie (fie ea pură, determinată sau comună) și cele două tipuri de forme, substanțiale și accidentale, se instaurează mai multe relații:

– fără formă, materia nu există decât ca posibilitate, la un nivel pur conceptual;

– materia determinată este cea care individualizează și limitează forma;⁸ individualizează forma prin aceea că materia determinată, adică aceste oase și această carne, este ceea ce îl face pe X să fie X și nu Y, și o limitează pentru că forma fără materia determinată este universală, adică se poate aplica mai multor lucruri, pe când, unită fiind cu materia determinată, forma devine formă a acestui lucru și nu a mai multora;

– materia determinată este cea care introduce diferența dintre membrii aceleiași specii, adică aceste oase și această carne îl fac pe X să fie diferit de Y, care are acele oase și acea carne;

– materia comună desemnează ceea ce au în comun membrii unei aceleiași specii, adică ea este cea la care ne referim

8. S. th. (I, q. 75, a. 4. co.): *Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus.*

atunci când spunem că oamenii, implicit sus-numiții X și Y, au un trup din carne, oase etc.

După acest scurt preambul, voi reveni la prima formulare a criteriului cognitiv, care stipula că un cunoscător se deosebește de un non-cunoscător prin aceea că deține, pe lângă forma sa, și o altă formă. Ce formă este aceasta pe care un cunoscător o poate avea pe lângă forma lui? Una substanțială, sau una accidentală? Și cum anume poate fi înțeleasă expresia „a avea pe lângă”? Voi apela la un caz concret. Am în fața ochilor o coală albă de hârtie. La început aceasta este goală, are doar materia sa determinată și forma ei substanțială, dar, după ce desenez pe ea cu un creion câteva contururi, coala va avea, pe lângă forma ei, și forma substanțială a grafitului. Putem spune oare că foaia de hârtie este un cunoscător? Dacă așa ar sta lucrurile, cu siguranță am trata colile de scris altfel, însă, din nefericire, problema ridicată nu este atât de simplă. Cu toate că am aplicat criteriul cognitiv, încă nu am putut identifica un cunoscător. Motivul pentru care nu am ajuns încă la posibilitatea identificării unui cunoscător nu ține de incorectitudinea criteriului, ci de incompletitudinea lui. Pentru a avansa în încercarea mea de a afla criteriul cognitiv care deosebește un cunoscător de un non-cunoscător, voi folosi următorul pasaj din *Sententia libri De anima*, în care Toma spune că forma unui obiect poate fi receptată în mai multe feluri, adică un lucru poate avea, pe lângă forma lui, altă formă în moduri diferite:

(I.3.) *Dicendum igitur, quod licet hoc sit omni patienti, quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in patiente, quem habet in agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eandem dispositionem ad*

formam, quam habet agens: quodcumque enim recipitur in altero secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materiale ad formam acquirit ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali. Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale (Sent. De anim., lib. 2, l. 24, n. 2-4).

Trebuie spus, aşadar, că, deşi toţi cei care receptează [forme le] receptează de la un agent, există totuşi o diferenţă în modul de receptare. Căci forma care este receptată în receptor de la agent are, uneori, în receptor acelaşi mod de a fi pe care [il are şi] în agent, iar acest lucru se întâmplă când receptorul are aceeaşi dispunere a formei pe care o are agentul; pentru că orice este receptat în altul este receptat în acord cu modul receptorului. De unde [rezultă că], dacă receptorul este dispus în acelaşi fel ca agentul, forma este receptată în receptor la fel cum era [aceasta] în agent. Şi, în acest caz, forma nu este receptată fără materie. Căci, deşi materia care este în agent nu ajunge [să fie], din punct de vedere

numeric, aceeaşi cu cea a receptorului, cu toate acestea ajunge să fie într-un anumit mod la fel, în măsura în care obţine dispunerea materială a formei asemenea celei care era în agent. În acest mod este afectat şi aerul de foc şi tot ceea ce permite afectarea naturală. Uneori, însă, forma este receptară de receptor altfel decât în modul în care [ea] este în agent, deoarece dispunerea materială de a recepta forma nu este asemenea dispoziţiei materiale care esre în agent. Şi, astfel, forma esre receptată de receptor fără materie, în măsura în care receptorul este asimilat de agent în acord cu forma şi nu în acord cu materia. În acest mod, simţul receptează forma fără materie, pentru că forma are un mod diferit de a fi în simţ şi în obiectul sensibil. Fiindcă în obiectul sensibil are un mod natural de a fi, iar în simţ are un mod intenţional şi spiritual.

Relevante pentru demersul de faţă sunt următoarele idei ce se desprind din pasajul citat:

- (1) receptorul poate recepta forma în acelaşi mod în care aceasta este în el sau într-un mod diferit;
- (2) o formă poate avea două moduri de a fi (*esse*): un mod de a fi natural, atunci când este unită cu materia lucrului, şi un mod de a fi imaterial, atunci când este receptată fără materia lucrului;
- (3) când forma este receptată împreună cu materia lucrului, schimbarea provocată în receptor este una naturală, iar atunci când forma este receptară fără materia lucrului, deci când este receptată imaterial, schimbarea este una intenţională şi spirituală.

Din (2) şi (3) rezultă că prima formulare a criteriului cognitiv era insuficientă, întrucât lipsea explicaţia tipului de relaţie dintre formă şi materie. Astfel, criteriul potrivit

căruia un cunoscător se deosebește de un non-cunoscător prin aceea că deține pe lângă forma sa și o altă formă va deveni un cunoscător se deosebește de un non-cunoscător prin aceea că deține pe lângă forma sa și o altă formă, care este receptată fără materia inițială a obiectului și are în cunoscător un mod intențional de a fi.

Dacă diferența dintre a recepta forma unui obiect împreună cu materia lui și a o recepta fără această materie este ușor de înțeles, rămâne totuși de clarificat care este sensul receptării *intenționale* a unei forme. Pentru aceasta îmi voi îndrepta atenția către un pasaj din *Summa theologiae* (I, q. 56, a. 2, ad 3), unde Toma din Aquino descrie maniera în care se desfășoară procesul de cunoaștere atunci când cunoscătorii sunt îngeri. În contextul acestei descrieri, Toma aduce în discuție mai multe moduri în care o formă poate fi (*esse*)⁹ – un mod de a fi natural (*esse naturale*), un mod de a fi material (*esse materiale*), un mod de a fi intențional (*esse intentionale*) și un mod de a fi imaterial (*esse immateriale*):

(I.4.) *Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alte-*

9. Pentru o analiză a diferitelor tipuri de *esse* la Toma din Aquino, vezi, spre exemplu, A. MURRAY, *Intentionale in Thomas Aquinas*, a paper delivered to the Plato and Aristotle Conference, St Patrick's College, Manly, January 1993, <http://www.cis.catholic.edu.au/Files/Murray-IntentionaleinAquinas.pdf> și G. CASSEY, *Immateriality and Intentionality*, în Fran O' ROURKE (ed.), *At the Heart of the Real*, Irish Academic Press, Dublin, 1992.

rius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum (S. th., I, q. 56, a. 2, ad 3).

La a treia [obiecție] trebuie spus că un înger cunoaște alt [înger] prin specia acestuia care există în intelectul său, [specie] care este diferită de [forma] îngerului, a cărei asemănare este nu potrivit cu modul material și imaterial de a fi, ci în acord cu modul natural și intențional de a fi. Căci îngerul însuși este forma care subsistă în modul natural de a fi, însă specia lui care este în intelectul altui înger nu [are același mod de a fi], căci acolo are doar un mod inteligibil de a fi. La fel cum forma culorii pe perete are un mod natural de a fi, [de vreme ce] în mediul care o poartă ea are doar un mod intențional de a fi.

Observ că *esse naturale* este modul de a fi pe care o formă îl are în obiectul căruia îi dă formă în mod natural, făcându-l să fie ceea ce este, *e. g.* forma culorii pe un perete sau forma îngerului așa cum este ea prezentă în înger. Observăm că modul de a fi natural nu implică neapărat un substrat material. Dacă despre forma culorii, așa cum este ea pe un perete, se poate spune că *este* în mod natural și material, nu la fel se poate spune despre forma unui înger. Îngerul, substanță simplă, nu are decât formă, nu și materie, așadar forma sa, deși va avea în el însuși un mod de a fi natural, nu va putea avea și un mod de a fi material, ci doar un mod de a fi imaterial. Concret, în funcție de tipul de substanță, simplă sau compusă, forma care actualizează lucrul, care îl face să fie ceea ce este, poate avea un mod de a fi *natural și material* sau *natural și imaterial*. Din cea de-a doua formulare a criteriului cognitiv reieșea că modul imaterial de a fi

al unci forme în receptor nu era suficient pentru a putea desemna un cunoscător, fiind nevoie și de modul ei intențional de a fi în receptor. Revenind la exemplul din citatul (I.4.), arunci când un înger cunoaște alt înger, el deține pe lângă forma lui, care are în el un mod de a fi natural și imaterial, forma îngerului cunoscut în mod intențional și fără materia acestuia, pentru că îngerii sunt esențialmente lipsiți de materic. Reiese de aici că modul de a fi intențional al unci forme, mai pe scurt *intenționalitatea*, este prioritar în raport cu *imaterialitatea* în cazul cunoașterii, căci îngerul este imaterial, iar forma pe care o percepe este, de asemenea, imaterială, însă nu imaterialitatea este cea care îi permite îngerului să îl cunoască pe celălalt înger. Altfel spus, gândul îngerului este despre ceva nu în virtutea imaterialității forme, ci în virtutea intenționalității acesteia. Prin mod de a fi intențional (*esse intentionale*) al unei forme Toma înțelege conținutul actului de gândire, proprietatea formei unui obiect de a fi în alt lucru decât cel inițial. Faptul că o formă este în mod intențional în mintea îngerului este ceea ce asigură gândului un conținut.

Introducând distincția dintre *modul de a fi imaterial* și cel *intențional*¹⁰ al unei forme, și arătând că imaterialitatea nu este cea în virtutea căreia are loc cunoașterea, trebuie reformular din nou criteriul cognitiv. Ținând cont de ultima

10. Pentru distincția *esse intentionale* – *esse spirituale* a se vedea A. LISSKA, „Medieval Theories of Intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond“, în C. PETERSON și M. S. PUGH (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Ashgate Publishing, Aldershot, Hampshire, 2006, pp. 147–171; J. A. TEULKAMP, „Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind“, în *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association Intelligence and the Philosophy of Mind*, vol. 80, 2006, pp. 275–289.

variantă enunțată a criteriului, *un cunoscător se deosebește de un non-cunoscător prin aceea că deține pe lângă forma sa și o altă formă, care este receptată fără materia inițială a obiectului și care are în cunoscător un mod de a fi intențional*, și de nota privitoare la rolul imaterialității, obținem: *un cunoscător deține pe lângă forma lui și o altă formă, care are în el un mod de a fi intențional*; un non-cunoscător nu deține decât forma lui, care are în el un mod de a fi natural.

Accastă poziție a fost împărrășită de mai mulți interpreți ai lui Toma, printre care Anthony Lisska. Acesta definește cunoscătorul accentuând tot rolul intenționalității în raport cu cel al imaterialității, spunând că „un cunoscător are capacitatea sau abilitatea ontologică, înrădăcinată în esența sau natura cunoscătorului, de a dobândi în mod intențional forme sau structuri ale altor lucruri“.¹¹ Mai mult, Lisska vede în distincția dintre *esse intentionale* și *esse naturale* un acord între Toma și Franz Brentano, care, încercând să circumscrie domeniul psihologiei, diferențiază fenomenele psihice, determinate ca fiind *intenționale*, de cele fizice. Paralela dintre Toma și Brentano în ceea ce privește intenționalitatea nu este nouă, ba chiar se poate observa, printre exegeții tomiști, o oarecare favorizare a explicitării intenționalității și, implicit, a problemei cunoașterii la Toma din Aquino, prin recurs la Brentano. Datorită popularității acestei paralele și datorită faptului că ajunsesem la o poziție similară, voi întârzia puțin asupra ei. În acest fel voi putea afla dacă intenționalitatea este ceea ce îl leagă pe Toma de Brentano și ce rol joacă intenționalitatea în problema cunoașterii. Într-un faimos pasaj din *Psihologia din punct de vedere empiric*, Brentano spune:

11. A. LISSKA, *op. cit.*, p. 151.

(I.5.) Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională¹² (sau poate mentală) a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația [*die Beziehung*] cu un conținut, orientarea [*die Richtung*] spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea [*Gegenständlichkeit*] imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat [*anerkannt*] sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit. Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Și astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect.¹³

Într-o notă la acest pasaj, Brentano îl menționează și pe Toma ca sursă istorică a *imanenței psihice*, a *existenței în*, alături de autori precum Aristotel, Filon din Alexandria, Augustin și Anselm. Pentru Toma, spune Brentano, „obiectul gândirii este intențional în cel care gândește, obiectul iubirii în cel ce iubește, iar cel al dorinței în cel care dorește”.¹⁴ Citind pasajul din *Psihologia din punct de vedere empiric*, precum și notele lui Brentano la acest pasaj, pot fi desprinse următoarele idei: 1. ceea ce distinge fenomenele psihice (in-

tenționale) – care pentru Brentano sunt reprezentările, judecățile și emoțiile – de fenomenele fizice este capacitatea celor dintâi de a conține în mod intențional un obiect, deci intenționalitatea este marca fenomenelor psihice; 2. sursa istorică a intenționalității este, cel puțin parțial, de origine medievală; 3. Toma este unul dintre medievalii la care Brentano a regăsit ideea imanenței intenționale a obiectului în subiect.¹⁵ La o primă vedere, Lisska pare a avea dreptate când afirmă că distincția dintre modul de a fi natural al unei forme (*esse naturale*) și modul de a fi intențional al unei forme (*esse intentionale*) despre care vorbește Toma se suprapune cu distincția dintre *fizic și psihic (intențional)* de la Brentano. Lăsând la o parte clasa emoțiilor¹⁶, reprezentările și judecățile sunt într-adevăr considerate de Toma ca fiind apanajul procesului de cunoaștere, iar actele care țin de cunoaștere diferă de cele fizice, conform ultimei variante a criteriului cognitiv, prin aceea că pot recepta în mod intențional formele altor obiecte. Din cele expuse până acum pare că Lisska are dreptate când îi pune laolaltă pe Brentano și pe Toma, cu atât mai mult cu cât Brentano se referă la Toma ca la o sursă a teoriei intenționalității, și când consideră că intenționalitatea este marca cunoașterii. Mai mult, Lisska nu este singur în această interpretare, mai sunt și alți exegeți tomiști care accentuează rolul prioritar al intenționalității în cunoaștere. Anthony Kenny și John

15. Pentru Brentano „imanența intențională a unui obiect într-un subiect” are același înțeles cu „inexistența intențională”. A se vedea nota 12.

16. Pentru intenționalitatea emoțiilor la Toma din Aquino, a se vedea A. KENNY, *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1989; M. P. DROST, „Intentionality in Aquinas' Theory of Emotions”, în *International Philosophical Quarterly*, 31 (1991), pp. 449-460.

12. Prin „inexistență intențională” Brentano înțelege „existența în” psihicul sau mintea unui subiect a conținutului unui lucru.

13. Franz BRENTANO, *Psihologia din punct de vedere empiric*, trad. Ion Tănăsescu, în Ion TĂNĂSESCU (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, p. 28.

14. *Ibidem*, p. 28, n. 25.

Haldane afirmă că universalul, care se poate aplica mai multor lucruri, are un mod de a fi natural (*esse naturale*) în obiectele din realitate și un mod de a fi intențional (*esse intentionale*) în gândul unui cunoscător:

(I.6.) Conform lui Toma, când mă gândesc la roșeață, ceea ce face ca gândul meu să fie un gând despre roșeață este forma roșeții. Când mă gândesc la un cal, este la fel – forma calului este cea care face ca gândul meu să fie despre un cal și nu despre o vacă. Ceea ce face ca gândul despre un cal să fie un gând despre un cal este același lucru care face ca un cal real să fie un cal real, anume forma calului. Forma există individualizată și combinată cu materia în calul din realitate și există imaterial și universal în minte. Într-un caz ea are *esse naturale*, mod natural de a fi, pe când în minte are un mod diferit de a fi, *esse intentionale*.¹⁷

(I.7.) Așadar, o pisică și ideea de pisică nu diferă în ceea ce privește natura lor, adică ideea de pisică este aceeași în ambele cazuri, ci în moduri de exemplificare a acestei naturi. Felix instanțiază (sau, mai bine, pentru a evita platonismul, actualizează) o idee de pisică într-un mod de a fi natural (*esse naturale*), iar în gândirea mea despre el actualizează aceeași formă (*qua* universal) într-un mod de a fi intențional (*esse intentionale*).¹⁸

17. A. KENNY, „Inrenrionality: Aquinas and Wirrgenstein“, în *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives*, B. DAVIES (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 243.

18. J. HALDANE, „Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge“, în J. HALDANE și C. WRIGHT (eds.), *Reality Representation and Projection*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 21.

Din cele spuse mai sus despre Brentano și Toma, rețin că intenționalitatea semnifică modul de a fi pe care o formă îl are în mintea unui cunoscător, mod de a fi care asigură conținutul unui act cognitiv. Acest mod de a fi diferă de modul natural de a fi al unei forme prin aceea că este un mod imaterial de a fi, însă important este faptul că, între aceste două moduri de a fi pe care o formă le poate avea, există o *identitate formală* – conținutul informațional, ceea ce face un lucru să fie ceea ce este sau ceea ce îl face să fie într-un mod sau altul, este același în lucru și în cunoscător, doar că în lucru are un mod natural de a fi, pe când în mintea cunoscătorului are un mod intențional de a fi. Observ că există o conexiune între asemănarea dintre aceste concluzii și ultima formulare a criteriului cognitiv: *un cunoscător deține pe lângă forma lui și o altă formă, care are în el un mod de a fi intențional; un non-cunoscător nu deține decât forma lui, care are în el un mod de a fi natural*.

Dacă m-aș opri aici cu definirea cunoscătorului, aș dispune deja de un criteriu cognitiv relativ simplu și clar. Există suficiente argumente textuale și sistematice care converg cu opiniile altor interpreți; există chiar o punte între ceea ce spune Toma, felul în care este el interpretat de Brentano și teoria intenționalității pe care acesta din urmă o desfășoară în *Psihologia din punct de vedere empiric*. Și totuși nu mă pot opri aici, deoarece Toma face în repetate rânduri o afirmație care poate părea cel puțin bizară, anume că forma culorii are în aer un mod de a fi imaterial și intențional. Redau aici două astfel de pasaje:

(I.8.) *Sed propter aliam rationem diaphaneitatis in medio perspicuo, sequitur quod medium recipiat alio modo speciem coloris quam sit in corpore colorato, in quo est diaphanum terminatum, ut infra dicitur. Actus enim sunt in*

susceptivis secundum modum ipsorum: et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali; in medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale; alioquin non posset secundum idem medium videri album et nigrum. Albedo autem et nigredo, prout sunt formae completae in esse naturali, non possunt simul esse in eodem: sed secundum praedictum esse incompletum sunt in eodem, quia iste modus essendi propter suam imperfectionem appropinquat ad modum quo aliquid est in aliquo in potentia. Sunt autem in potentia opposita simul in eodem (De sensu, tr. 1, l. 5, n. 4).

Dar, datorită diferitei proporții de diafan din mediul transparent, rezultă că mediul receptează specia culorii într-un mod diferit de modul în care [forma] este în corpul colorat, în care diafanul este delimitat, cum se va arăta mai jos. Într-adevăr, actualizările [adică formele] sunt în cei care le primesc în acord cu modul [de a fi] al acestora din urmă: și, de aceea, culoarea este într-adevăr în corpul colorat ca o calitate completă în modul său de a fi natural; dar în mediu [culoarea este în mod] incomplet, în acord cu un mod de a fi intențional; de altfel, prin același mediu nu se poate vedea și ceva alb, și ceva negru. În măsura în care albul și negrul sunt forme complete în modul [lor] de a fi natural, nu pot fi simultan în același [loc]; dar, în acord cu sus-menționatul mod de a fi incomplet, ele sunt [simultan] în același [loc], pentru că acest mod de a fi, datorită imperfecțiunii lui, se apropie de modul în care ceva este în altceva în potență. Iar cele opuse sunt simultan în același [loc] în potență.

(I.9.) *Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum (S. th., I, q. 56, a. 2, ad 3).*

La fel cum și forma culorii are un mod de a fi natural în perete, iar în mediul care o poartă are doar un mod de a fi intențional.

Fragmentul citat în (I.8.) este foarte bogat în informații, însă pe mine mă interesează doar problema cunoașterii și întrebarea dacă mediul, în cazul de față aerul, poate fi inclus în categoria cunoscătorilor sau nu. Dacă forma culorii poate avea un mod de a fi intențional în mediul dintre obiect și cunoscător înseamnă fie că în categoria cunoscătorilor trebuie să introducem și entități precum aerul sau apa, fie că intenționalitatea nu este marca cunoașterii. Robert Pasnau optează pentru prima variantă și considerând că trecerea de la non-cunoscător la cunoscător este una graduală și că pe prima treaptă a cunoașterii stă mediul (aer sau apă), în raport cu care omul este cunoscător într-o mai mare măsură; la rândul lor, îngerii sunt în raport cu omul pe o treaptă superioară a cunoașterii, iar Dumnezeu este cunoscătorul suprem.¹⁹ Indiferent cât de atractivă și de provocatoare aş considera că este această interpretare, nu cred că Toma ar introduce aerul sau apa în categoria cunoscătorilor, pentru simplul motiv că aceste medii nu receptează propriu-zis formele, ci doar permit formelor să le traverseze substanța. Cunoașterea este o acțiune care rămâne în agent²⁰, o acțiune imanentă care nu se transmite mai departe, spre deosebire de cazul focului care, cald fiind, încălzește și obiectele din jurul lui. În procesul cunoașterii, formele sunt receptate și folosite, or aerul sau apa nu receptează formele, ci doar sunt traversate de acestea.

19. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 5 2-57.

20. *S. th.* (I, q. 14, a. 4, ad 1).

Rămâne așadar în picioare a doua variantă, aceea că intenționalitatea nu este marca cunoașterii, din moment ce ea este o caracteristică pe care o putem întâlni și în cazul aerului. În ciuda faptului că, oferind acest răspuns, îl îndepărtăm pe Toma de Brentano, cred că mă apropiu de o mai bună înțelegere, în sensul de mai adecvată, a criteriului cognitiv. În fond, a afirma că formele au un mod intențional de a fi în aer, de exemplu, nu face decât să dea seamă de faptul că informația despre obiecte există nu doar în simțurile sau în intelectul unui cunoscător, ci și în jurul lui, în mediu. Dacă ne gândim, de exemplu, la felul cum aerul este traversat permanent de unde radio care transmit informații, independent de faptul că acestea sunt sau nu receptate de aparate radio care să le decodeze mesajul, afirmația că formele au un mod intențional de a fi în aer nu mai sună atât de bizar.

Înainte de a încerca o a patra reformulare a criteriului cognitiv, care să țină seama de faptul că intenționalitatea nu aparține doar domeniului cunoașterii, cred că o examinare a diferitelor moduri de a fi pe care o formă le poate avea va aduce un plus de claritate acestui demers. În acest fel sper să pot construi o imagine de ansamblu a diferitelor moduri de a fi ale formelor care îmi va facilita identificarea modurilor cognitive de a fi ale unei forme și, implicit, aflarea criteriului cognitiv. În plus, parte din aceste informații îmi vor folosi și în capitolele următoare, atunci când voi pune în discuție probleme legate de cunoașterea senzorială și intelectuală. Din aceste motive propun următorul tabel, care cuprinde în coloanele de la A la D modurile de a fi ale unei forme, iar în rândurile de la 1 la 6 exemple de situații în care este implicat un transfer de forme. Intersecțiile coloanelor și rândurilor reprezintă situații de compatibilitate. În tabel voi folosi semnul „F” pentru a reda forma obiectului receptat și semnul „(R)” pentru a reda forma receptorului:

		A	B	C	D
		Mod de a fi natural al unei forme (<i>esse naturale</i>)	Mod de a fi material al unei forme (<i>esse materiale</i>)	Mod de a fi intențional al unei forme (<i>esse intentionale</i>)	Mod de a fi imaterial sau spiritual al unei forme (<i>esse immateriale, esse spirituales</i>)
1	Forma unei culori a unui obiect și modul ei de a fi pe un perete	(R)F	(R)F		
2	Forma unei culori și modul ei de a fi în aer	(R)	(R)	F	F
3	Forma unei culori și modul ei de a fi în ochii lui X	(R)	(R)	F	F
4	Forma unui obiect și modul ei de a fi în intelectul lui X	(R)		F	(R)F
5	Forma unui inger și modul ei de a fi în (acel) inger	(R)			(R)
6	Forma unui inger cunoscut, așa cum este ea în ingerul cunoscător	(R)		F	(R)

Considerând tabelul schițat, aș dori să fac câteva mențiuni:

1. Modul de a fi natural al unei forme (*esse naturale*) – coloana A din tabel – indică modul de a fi pe care forma îl are în mod natural, în lucrul ca atare, deci semnaleză un mod non-cognitiv de a fi al unei forme. Spre exemplu, *esse naturale* semnaleză modul de a fi pe care forma peretelui o are în acest perete sau modul în care umanitatea există într-un anume om. A1-B1, A2-B2 și A3-B3 marchează domeniul lucrurilor materiale prin combinația dintre *esse naturale* și *esse materiale*. A4-D4, A5-D5 și A6-D6 marchează domeniul lucrurilor imateriale prin combinația dintre *esse naturale* și *esse immateriale*. Totuși, trebuie făcută o precizare referitoare la domeniul lucrurilor imateriale: intelectul este imaterial, neavând un organ; însă, în starea lui naturală, va fi întotdeauna intelectul unui om, altfel spus, va fi întotdeauna unit cu materia unui trup. Din acest motiv, în starea lui naturală, ca parte a unui compus hilemorfic, intelectul nu este la fel de imaterial ca îngerii, cărora le lipsesc complet trupurile.

2. Deoarece modul natural de a fi al unei forme (*esse naturale*) desemnează modul de a fi al lucrului ca atare, acest mod de a fi nu implică cu necesitate și un mod material de a fi (*esse materiale*), așadar modul natural de a fi al unei forme (*esse naturale*) nu trebuie înțeles ca un mod fizic de a fi al unei forme.

3. Modul material de a fi al unei forme (*esse materiale*) – coloana B din tabel – este compatibil nu doar cu modul intențional de a fi al unei forme (*esse intentionale*), cum se întâmplă în cazurile C2, C3, C4, C6, ci și cu modul imaterial de a fi al unei forme (*esse immateriale*), ca în cazurile D2, D3, D4, ceea ce ridică întrebarea: cum e posibil ca ceva material, precum aerul sau organul de simț, să recepteze o formă în mod imaterial, când Toma spune clar că

lucrurile sunt receptate în modul receptorului?²¹ Mai mult, nu cumva, în unul și același receptor, combinația materia + imaterial este una paradoxală? Să le iau pe rând: a fi receptat în modul receptorului înseamnă că receptarea se face în acord cu felul de a fi al receptorului și ar trebui înțeleasă în termeni diferiți de cei în care am formulat întrebarea, iar cheia acestei reformulări se regăsește în înțelegerea rolului de individuator²² pe care materia îl joacă. Deoarece materia este principiul individuației, receptorii materiali, cum sunt spre exemplu organele de simț, vor recepta doar individualul, nu și universalul, chiar dacă îl vor recepta în mod imaterial, adică fără materia cu care acesta este amestecat în compusul hilemorfic. Pe aceeași linie, intelectul, fiind imaterial, va percepe universalele, nu individualele, în acord cu constituția lui imaterială. În ceea ce privește paradoxul material-imaterial într-unul și același lucru, el poate fi îndepărtat dacă înțelegem lucrurile printr-o analogie. Spre exemplu, un DVD care conține un film despre bufnițe este un obiect material care conține anumite informații. Aceste informații au un mod intențional de a fi (*esse intentionale*) pe DVD și există altfel decât în natură, adică au în acest obiect un mod imaterial de a fi (*esse immateriale*), deoarece pe DVD nu există bufnițele

21. *S. th.* (I, q. 84, a. 1, co.): *receptum est in recipiente per modum recipientis*.

22. Prin *individuator* înțeleg ceea ce face ca lucrurile să fie diferite unele de altele. La Toma, principiul individuației este materia (*principium individuationis*), iar forma este ceea ce obiectele au în comun. Spre exemplu, Mircea diferă de Andrei prin aceea că au trupuri diferite, dar sunt la fel prin forma pe care o au în comun, adică umanitatea. Pentru mai multe detalii, a se vedea J. E. BROWER, „Matter, Form and Individuation”, în B. DAVIES și E. STUMP (eds.), *Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 85–104.

în cauză. Informațiile de pe DVD pot rămâne mult timp codate dacă nu sunt receptate de instrumentul potrivit, în acest caz un DVD-player, care să le poată decoda. Asemenea bufnițelor de pe DVD, culorile au în aer un mod de a fi care așteaptă instrumentul potrivit pentru a fi decodate și cunoscute.

4. Aerul, organul de simț și intelectul au un comportament omogen prin aceea că toate pot deține, pe lângă forma lor, forma altor obiecte în mod imaterial și intențional.

5. Observ în tabel existența a două disparități între lucruri de același fel. Mai întâi observ disparitatea dintre perete și aer, ambele lucruri materiale, care receptează forma culorii în moduri diferite, peretele în mod natural și material, iar aerul în mod intențional și imaterial. A doua este disparitatea dintre intelect și înțeles, ambii imateriali; doar intelectul poate recepta imaterial forma altui obiect, nu și înțelesul.

Privitor la cea de-a patra mențiune, se ridică următoarea problemă: dacă mediul (aerul), organul de simț și intelectul pot deține, pe lângă forma lor, forma altui lucru, este această deținere una de același fel? În *Summa contra Gentiles*, Toma aduce în discuție această problemă, scoțând în evidență tot mai diferențele dintre acești trei receptori.

(I.10.) *Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actuale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento* (S. c. G., II, 50, n. 5).

Formele obiectelor sensibile au în intelect un mod de a fi mai desăvârșit decât [modul lor de a fi] în lucrurile sensibile: căci sunt mai simple și se extind la mai multe [lucruri]; printr-o singură formă inteligibilă a omului, intelectul cunoaște toți oamenii. Pe de altă parte, forma care este în chip perfect în materie face ca [lucrurile] care există să fie în mod actual, adică [face focul să fie] foc sau [culoarea să fie] culoare. Dar dacă nu face ca un lucru să fie în acest fel, [forma] este în chip imperfect în acel [lucru], precum este forma culorii în aerul care o transmite și puterea agentului prim în instrument.

Toma introduce aici alte moduri de a fi ale formelor decât cele menționate până acum, rafinând tabloul cunoașterii. Formele au un mod de a fi perfect în obiecte atunci când le fac pe acestea din urmă să fie în mod actual, ceea ce corespunde lui *esse naturale*, și au un mod de a fi imperfect în mediu, spre exemplu, sau atunci când nu au puterea de a face lucrul să fie în mod actual, ci doar potențial. În același timp, putem spune despre o formă că are un mod de a fi perfect în intelect, chiar dacă face ca lucrul să fie în mod actual, deoarece în intelect forma este universală, pe când în lucru ea este individuală de materia cu care alcătuiește lucrul din natură. În citatul (I.8.) am văzut că Toma face o afirmație similară celei din pasajul sus-citat, menționând că o formă are un mod de a fi complet în lucrul din natură și incomplet în mediu. Modul de a fi incomplet pe care o formă îl are în mediu permite posibilitatea existenței simultane a mai multe forme în mediu, forme care, în modul lor de a fi complet, nu ar putea exista simultan. Să iau un exemplu: culoarea roșie pe un perete face ca peretele respectiv să fie roșu, dar dacă peste stratul de vopsea roșie adaug un altul, de culoare galbenă, peretele va deveni portocaliu.

Cu toate acestea, dacă culoarea roșie a peretelui și culoarea galbenă a unei flori dintr-o vază, de exemplu, se transmit prin aer, acesta nu devine portocaliu.

În acest moment pot oferi un răspuns parțial problemei ridicată mai sus, cea care viza deținerea identică a unei forme, dar doar în privința mediului și a intelectului, pentru organul de simț fiind necesare date suplimentare. Din cele spuse mai sus deduc că formele au un mod de a fi complet în natură, imperfect și incomplet în mediu, perfect în intelect. Această ierarhizare se petrece deoarece în natură formele sunt individuate și inteligibile²³ doar în potență, pentru că inteligibilitatea ține de forma unui lucru, nu și de materia sa; or în natură lucrurile au un mod material de a fi, ceea ce le face doar potențial, nu și actual inteligibile, iar în intelect ele sunt universale, se aplică mai multor lucruri, și sunt actual inteligibile. Faptul că modul de a fi al unei forme poate varia de la imperfect la perfect, de la potențial inteligibil la actual inteligibil antrenează supoziția că trecerea de la modul natural și material la cel imaterial, intențional și inteligibil nu este una spontană, ci una treptată, graduală.²⁴ Această perspectivă mă va ajuta să găsesc răspunsul și la partea de întrebare care nu primise încă răspuns, adică pentru cazul organelor de simț care, într-o schemă a cunoaș-

23. Prin termenul *inteligibil* înțeleg care poate fi cunoscut prin procese intelective sau raționale. În acest context, *formă potențial inteligibilă* înseamnă formă care poate fi cunoscută prin procese intelective sau raționale. A se vedea *S. th.* (I, q. 52, a. 4, co.): [...] *naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu.*

24. În sprijinul acestei ipoteze a se vedea *S. th.* (I, q. 55, a. 2, ad 2).

terii, se află între mediu și intelect. Supoziția unei treceri graduale de la material la imaterialul pur (inteligibil) este confirmată textual de Toma în următoarele pasaje²⁵:

(I.11.) [...] *in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quae consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali* (*Q. de anim.*, a. 13, co.).

[...] în suflet toate modurile de a fi sunt făcute să fie potrivit modului de a fi imaterial. Căci sufletul este într-un

25. A se vedea *Comp. theol.* (cap. 82): *Considerandum autem quod formae in rebus corporeis particulares sunt, et materiale esse habentes; in intellectu vero universales sunt, et immateriales. [...] Oportet igitur, cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formae a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Huiusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt sine materia. Aceeași idee se desprinde și din *Sent. De anim.* (lib. 2, l. 5, n. 6): *Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali. Est enim sensus particularium, intellectus vero universalium.**

anumit mod toate [lucrurile], prin aceea că simte și înțelege. Dar trebuie să fie diferite grade ale acestui mod de a fi imaterial. Căci este un grad în acord cu care lucrurile sunt în suflet fără materia proprie, dar totuși în acord cu singularitatea și condițiile de individuație care țin de materie. Acesta este gradul simțului care este capabil de a primi speciile individuale fără materie, dar totuși într-un organ corporal. Iar intelectul, care receptează fără un organ corporal speciile abstrase cu totul din materie și de condițiile acesteia, constituie un grad mai înalt și perfect de imaterialitate.

(1.12.) [...] *quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de anima. Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. [...] Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis (De ver., q. 2, a. 2, co.).*

[...] deoarece este necesar ca un lucru să fie receptat în intelectul cunoscător într-un mod imaterial. Astfel, vedem că natura cunoașterii se află în acord cu gradul imaterialității din obiecte: căci plantele și cele ce sunt inferioare nu pot recepta nimic în mod imaterial și, astfel, sunt private de orice cunoaștere, cum reiese din *De anima* II. Dar simțul receptează speciile fără materie, însă cu condițiile materialității. Intelectul însă receptează speciile purificate și de condițiile materialității. [...] Așa-

dar, deoarece Dumnezeu este separat de materie, întrucât este lipsit cu totul de orice potențialitate, rezultă că este cel care poate cunoaște cel mai mult și cel ce poate fi cunoscut cel mai mult.

În urma lecturii acestor pasaje, pot oferi un răspuns problemei deținerii de același fel și în cazul organelor de simț, care rămăsese deschisă. Așa cum se desprinde din fragmentele (I. 11.) și (I. 12.), nivelul intermediar aparține simțurilor. Ceea ce are un mod de a fi particular și material în obiectele din natură poate fi tot în mod particular – cu condiții de individuație, însă fără materie – într-un organ de simț, pentru ca, mai apoi, să atingă în intelect un grad sporit de imaterialitate și universalitate. Extremele acestei ierarhii a imaterialității sunt modul de a fi sensibil și cel inteligibil.²⁶ Ceea ce se află între acestea sunt forme care există în diferite grade de imaterialitate: în mediu (aer sau apă) forma are un mod de a fi mai imaterial decât în obiectul sensibil, în simțuri, un mod de a fi mai imaterial decât în mediu și așa mai departe. Luând în calcul imaginea de ansamblu a modurilor de a fi pe care formele le pot avea, mă pot reîntoarce la problema centrală a acestui capitol, definirea criteriului cognitiv.

Deși în reformulările criteriului cognitiv pe care le propusesem până acum imaterialitatea părea că joacă un rol mai degrabă secundar, acum, în urma datelor despre gradele de

26. *Q. de anim.* (a. 20, co.): *Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum.*

imaterialitate și extremele acesteia, se pare că imaterialitatea este decisivă pentru Toma în definirea unui cunoscător. Între gradele de imaterialitate și gradele de perfecțiune pe care o formă le poate avea există o relație de proporționalitate: cu cât o formă are un mod de a fi mai imaterial (separată de condiții de individuație, de organ corporal, de particular), cu atât este mai inteligibilă, iar cu cât este mai inteligibilă, cu atât este mai aproape de perfecțiunea de a fi universală, adică de a putea fi aplicată mai multora. În *De veritate*, Toma spune că gradul cunoașterii este direct proporțional cu gradul imaterialității²⁷, iar în *Summa theologiae* (I, q. 14, a. 1, co.)²⁸, că imaterialitatea unui lucru este motivul pentru care acel lucru este cognitiv și că imaterialitatea este modul cunoașterii, adică acesta este modul de a fi specific cunoașterii.

Dar dacă imaterialitatea este modul cunoașterii și motivul pentru care cineva este un cunoscător, de ce în fragmentul despre cunoașterea îngerilor (I.4.) este subliniată distincția dintre intențional și natural? De ce nu este evidențiată distincția dintre imaterial și natural? Răspunsul poate fi găsit în noțiunea de grade de imaterialitate. În primul rând, Toma se exprimă clar asupra unui lucru: cunoașterea se realizează cu ajutorul formelor (specii). Modurile variate de a fi ale acestor forme au dat naștere unor interpretări diferite ale criteriului cognitiv, printre care și cea care accentua rolul intenționalității. În lectura intenționalistă, forma are un mod natural de a fi în înger și un mod intențional și inteligibil de a fi în îngerul care cunoaște alt înger. Dacă

27. *De ver.* (q. 23, a. 1, co.): [...] *gradum immaterialitatis est gradus cognitionis* [...].

28. *S. th.* (I, q. 14, a. 1, co.): *Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.*

Toma nu ar fi avut nici o referință la inteligibilitate, această lectură, apărută, printre alții, de Lisska și Kenny, care îl apropie pe Toma de Brentano, ar fi fost coerentă până la capăt. Însă introducerea conceptului de *inteligibilitate* afectează soliditatea acestei lecturi. Revenind la diferitele moduri de a fi pe care o formă le poate avea, forma culorii are pe perete un mod de a fi natural, similar modului de a fi pe care forma unui înger o are într-un înger, dar în mediu forma culorii are doar un mod de a fi intențional și imaterial, nu și unul inteligibil. O formă are un mod de a fi inteligibil atunci când este în totalitate imaterială (vezi I.10.). În consecință, pentru ca o formă să poată fi cunoscută, ea trebuie să aibă și un mod de a fi imaterial, nu doar unul intențional. Cu cât o formă este mai imaterială, cu atât devine mai inteligibilă. În simțuri forma este mai puțin imaterială, deci mai puțin inteligibilă decât în intelect, motiv pentru care există o diferență între cunoașterea senzorială, care este legată de individual, și cea intelectuală, care este universală. Îngerul, fiind prin natura lui o ființă complet imaterială, spre deosebire de intelectul uman, a cărui imaterialitate este situată pe o treaptă inferioară îngerilor datorită unirii cu trupul, va recepta forma altui înger într-un mod pur imaterial, inteligibil.

Investigația de până acum m-a condus către o reinterpretare a pasajului (I.4.) despre înger. Conform acestei reinterpretări, cred că pasajul ar trebui citit în felul următor:

(A) În prima parte a textului, Toma precizează faptul că forma îngerului cunoscut, care este în îngerul cunoscător, nu diferă de forma îngerului cunoscut în acord cu modul material sau imaterial de a fi al formei. Nu este nimic controversat într-o astfel de afirmație. Forma care este într-un înger și forma unui înger cunoscut care este într-un alt înger, cunoscător, nu diferă prin aceea că una are un mod de

a fi material și alta, un mod de a fi imaterial, deoarece: (a) orice formă care este în mintea unui cunoscător nu poate avea decât un mod de a fi imaterial, deci materialitatea este de la început exclusă din aria criteriului cognitiv; (b) imaterialitatea este comună ambelor forme, atât formei care informează îngerul cunoscut, pentru că îngerii sunt ființe imateriale, cât și formei îngerului cunoscut, care există în îngerul cunoscător, așa cum rezultă din (a).

(B) În a doua parte se spune despre specii că diferă în funcție de modul de a fi pe care îl au, natural sau intențional. (a) Când o formă este într-un obiect în mod natural, îl face să fie așa cum este el în realitate, așa cum am arătat mai sus. În acest caz, diferența constă în faptul că un lucru poate exista ca atare sau poate exista ca obiect al intelectului unei alte ființe, fie ea om sau înger. (b) Modul de a fi intențional al unei forme nu aparține lucrurilor ca atare, adică așa cum sunt ele în starea lor naturală. Intenționalitatea este conținutul informațional al unui obiect și capacitatea acestuia de a fi într-un alt suport decât cel inițial, iar, în funcție de gradul de imaterialitate al receptorului, intenționalitatea poate să fie potențială sau actuală. Prin intenționalitate potențială înțeleg modul de a fi pe care conținutul informațional al unui lucru îl are într-un suport căruia îi lipsește capacitatea de a decoda acest conținut, așa cum se întâmplă în cazul aerului, care nu are abilitatea de a decoda, de a înțelege formele care îl traversează. Prin intenționalitate actuală înțeleg opusul intenționalității potențiale, adică modul de a fi pe care conținutul informațional al unui lucru îl are atunci când se află într-un suport care are abilitatea de a-l decoda. În fapt, gradul maxim de imaterialitate se traduce, așa cum am văzut, prin inteligibilitate. De aceea, ar fi fost inutil pentru Toma să adauge în pasaj referința la imaterialitate. Referința la imaterialitate este realizată în acel loc prin invocarea inteligibilității.

Ținând cont atât de (A), cât și de (B), ajung la concluzia că Toma a indicat corect cheia criteriului cognitiv în pasajul referitor la cunoașterea îngerilor și că interpreți precum Lisska sau Kenny nu au decodat întreg mesajul transmis. Așa cum văd lucrurile, imaterialitatea este o condiție necesară a cunoașterii, însă singură nu este suficientă pentru a asigura cunoașterea. Pentru a putea vorbi despre cunoaștere este nevoie și de intenționalitate, pentru că aceasta asigură conținutul informațional al lucrului. Intenționalitatea fără imaterialitate rămâne doar potențial cognitivă, deoarece materialitatea este exclusă din criteriul cognitiv; de asemenea, imaterialitatea fără intenționalitate nu este cognitivă, deoarece îi lipsește conținutul informațional al lucrului cunoscut. Altfel spus, pentru ca *esse intentionale* să fie o trăsătură a cunoașterii este nevoie să fie însoțit de *esse immateriale*, dar nici imaterialitatea, nici intenționalitatea singure nu sunt suficiente pentru cunoaștere. Având în vedere toate informațiile adunate până în acest punct, criteriul cognitiv atinge ultima sa formă: *un cunoscător este cunoscător pentru că poate recepta forma altui obiect în mod imaterial și intențional* (CC4).

Capitolul II

CARE SUNT ETAPELE CUNOAȘTERII UMANE?

În capitolul întâi am circumscris primul termen (care este, de altfel, și termenul fundamental) din întrebarea care orientează demersul acestui volum – „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino?” –, anume *cunoașterea*. Mai exact, privind lucrurile dintr-o perspectivă geometrică, primul capitol a avut în vedere clarificarea ultimei părți a întrebării directe, anume delimitarea *cunoașterii umane*, așa cum este ea descrisă de Toma din Aquino. Și pentru că orice cunoaștere aparține unui subiect cunoscător, am încercat să aflu care anume este criteriul cognitiv, care sunt trăsăturile proprii ale unui subiect cunoscător care îl diferențiază de un subiect non-cunoscător. Identificarea criteriului m-a ajutat să construiesc atât o definiție a subiectului cunoscător, cât și o definiție, în linii mari, a procesului de cunoaștere. Concluziile la care am ajuns au fost că un subiect cunoscător se deosebește de unul non-cunoscător prin capacitatea receptării active, în mod imaterial și intențional, a formei obiectului cunoscut.

Odată clarificate criteriile cognitive pentru Toma din Aquino, în acest al doilea capitol îmi propun să abordez un alt termen din întrebarea directoare, anume cel de *proces*, al cărui sens a fost atins doar tangențial în capitolul precedent. Voi încerca, așadar, să explicitez, urmând câțiva pași,

ce anume înțelege Toma din Aquino prin *proces de cunoaștere*. Abordarea din cadrul acestui capitol va fi una dublă, *anatomică și fiziologică*. În subcapitolele II.1. – *Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor externe?*, II.3. – *Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor interne?*, II.5. – *Cum are loc cunoașterea umană la nivelul intelectual?* voi realiza o analiză *anatomică* a etapelor succesive prin care trece un subiect cunoscător uman pentru a putea ajunge de la cunoașterea senzorială la cea intelectuală; mai exact, voi prezenta stadiile procesului de cunoaștere și elementele angrenate în acest proces. În subcapitolele II.2. – *Ce rol joacă speciile sensibile în cadrul procesului cunoașterii umane?*, II.4. – *Ce rol joacă imaginile (phantasmata) în procesul cunoașterii umane?*, II.7. – *Ce rol joacă speciile inteligibile în cadrul procesului cunoașterii umane?*, II.8. – *Punctul de cotitură al epistemologiei tomiste: conceptul și* II. 9. – *Interpretarea reprezentationalistă la nivelul speciilor inteligibile*, voi recurge la o analiză *fiziologică*, în care voi analiza funcțiile pe care le îndeplinesc entitățile intermediare aferente fiecărei etape a procesului cunoașterii în parte, pentru a putea reconstitui și relua mai târziu, în capitolul trei, întreaga întrebare directoare a acestei cărți, împreună cu răspunsul care îi revine. În cadrul subcapitolului II.6. – *Topografia interpretărilor contemporane ale teoriei tomiste a cunoașterii*, voi oferi o imagine de ansamblu a modurilor în care a fost citită teoria tomistă a cunoașterii umane în contemporaneitate, imagine pe care o voi folosi ca punct de sprijin pentru interpretarea pe care o propun în această lucrare.

1. Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor externe?

Așa cum am spus și în primul capitol, omul este, pentru Toma din Aquino, o substanță compusă, alcătuită din materie (trup) și formă (suflet). Urmându-l și în acest loc pe Aristotel²⁹, Toma vorbește despre trei părți ale sufletului: *partea vegetativă*³⁰, responsabilă de nutriție, creștere și reproducere; *partea senzorială*³¹, responsabilă de senzații și de mișcare; și *partea intelectuală*, care conține voința și intelectul. Propriu-zis, doar partea senzorială și cea intelectuală sunt implicate în procesul cunoașterii, motiv pentru care, în cele ce urmează, voi analiza doar aceste două părți.³² Fiecare din aceste două părți ale sufletului are potențe (*potentia*), sau puteri (*vis*), care pot fi cognitive sau apetitive. Pentru a desemna proprietăți ale sufletului sau ale compusului trup-suflet care sunt capabile de a produce operații și care sunt cunoscute prin aceste operații ale lor, Toma din Aquino folosește termenii *potentia* și *vis* ca sinonimi, uneori recurgând chiar la termenul *facultas*. Dacă ar fi să reprezentăm grafic harta sufletului omenesc, luând în calcul doar elementele sale cognitive, aceasta ar putea lua forma următorului tabel:

	(1) Partea senzorială a sufletului	(2) Partea intelectuală a sufletului
(A) Puteri cognitive	senzații și percepții	intelect
(B) Puteri apetitive	pasiunile sufletului ³³	voință

După cum se poate observa din tabel, există o corespondență între puterile apetitive și puterile cognitive, întrucât ceea ce este cunoscut și ceea ce este dorit (*appeto*, *appetere*) sunt unul și același obiect, privit însă sub rațiuni diferite; unul și același obiect poate fi cunoscut senzorial și intelectual, dar poate fi considerat și ca fiind potrivit sau bun, sub aspectul puterilor apetitive.³⁴ Întrucât cercetarea puterilor apetitive depășește aria de interes a acestui volum, voi lăsa această problemă deoparte, concentrându-mi în schimb atenția exclusiv asupra puterilor cognitive (1.A și 2.A din tabel).³⁵

În acord cu întrebarea care dă titlul acestui subcapitol, în cele ce urmează mă voi concentra asupra actelor senzoriale și perceptive, mai precis asupra puterii cognitive

29. A se vedea ARISTOTEL, *De anima*, 414 a 31–32.

30. A se vedea *S. th.* (I, q. 78, a. 1, co.), (I–IIae, q. 17, a. 8, co.); *De unit. intell.*, (cap. 1), (cap. 2); *De spirit. creat.* (a. 2, co.), (a. 3, ad 13).

31. A se vedea *S. th.* (I, q. 75, a. 3, co.), (I, q. 76, a. 3, co.).

32. Pentru detalii despre sufletul vegetativ, a se vedea *S. th.* (I, q. 78, a. 1).

33. Partea apetitivă a sufletului senzitiv pune în joc cinci pasiuni irascibile și șase pasiuni concupiscibile. A se vedea *S. th.* (I, q. 81, a. 2–3).

34. *S. th.* (I, q. 80, a. 1, ad 2): *Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentialium; non autem materialis diversitas.*

35. Pentru detalii despre puterile apetitive și relația acestora cu puterile cognitive, o bună introducere este cartea lui R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A philosophical Study of Summa theologiae I 75–86*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, cap. 7.1.

aferente părții senzitive a sufletului (1.A din tabel). În acord cu o întreagă tradiție filozofică și psihologică, Toma din Aquino discută despre existența a cinci simțuri externe³⁶: văz, auz, miros, gust și pipăit. Deși înglobează tradiția aristotelică și arabă de până la el, metoda după care distinge între simțurile externe este una proprie lui. Voi arăta cum anume diferă unele de altele cele cinci simțuri externe luând ca fir conducător următoarea întrebare: de ce anume identică Toma din Aquino cinci, și nu mai multe sau mai puține simțuri externe? În întrebarea 78, articolul 3, din prima parte a lucrării *Summa theologiae* sunt enumerate și analizate trei moduri posibile de a distinge cele cinci simțuri externe:

(II.1.1.) *Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilibus qualitatibus, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim*

36. Pipăitul are un statut aparte în rândul simțurilor externe, deoarece poate percepe mai multe cupluri de calități contrare, precum rece și cald, uscat și ud, tare și moale, aspru și neted. Din acest motiv, Avicenna, de exemplu, considera că numărul simțurilor externe poate fi de cinci sau opt, în funcție de conceperea pipăitului ca fiind un singur simț sau ca încorporând mai multe simțuri. A se vedea AVICENNA, *De anima* (I, 5): *Apprehendens autem a foris sunt quinque sensus aut octo. [...] Et ex illis est tactus, qui est vis ordinata in nervis cutis totius corporis et eius carnibus, ad apprehendendum id quod tangit illum et afficit contrarietate permutante complexionem et affectionem compositionis.*

potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentialium. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentialium. Naturas autem sensibilibus qualitatibus cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in

tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicitur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus (S. th., I, q. 78, a. 3, co.).

Răspund că unii atribuie rațiunea distincției numărului simțurilor externe organelor [de simț] în care unul dintre elemente este dominant, fie apa, fie aerul, fie alt [element] de același fel. Alții însă [atribuie rațiunea distincției numărului simțurilor externe] mediului care este fie unit, fie extern [organelor de simț], și care este fie aerul, fie apa, fie alt [element] de același fel. Alții [atribuie rațiunea distincției numărului simțurilor externe] naturilor diferitelor calități sensibile, în măsura în care această calitate aparține unui corp simplu sau rezultă dintr-o combinație. Dar nici una dintre aceste [explicații] nu este potrivită. Puterile nu sunt pentru organe, ci organele sunt pentru puteri, de unde rezultă că puterile nu sunt diferite pentru că există diferite organe, ci pentru că natura a creat o diversitate de organe pe măsura diverselor puteri. În același mod [natura] a atribuit diferite medii diverselor simțuri, pe măsura actelor puterilor. Cunoașterea naturii calităților sensibile nu aparține sim-

țurilor, ci intelectului. Așadar, rațiunea numărului și distincției simțurilor externe trebuie să fie în acord cu ceea ce aparține în mod propriu și *per se* simțurilor. De asemenea, simțul este o putere pasivă care ia naștere printr-o schimbare [declanșată] de [obiectul] sensibil exterior. Așadar, [obiectul] extern, adică [cel care declanșează] schimbarea, este cel pe care simțul extern îl percepe *per se* și [cel] în acord cu diferențele căruia se disting puterile senzitive. Există două schimbări, una naturală și alta spirituală. [Schimbarea] este naturală atunci când forma celui care produce schimbarea este receptată în cel schimbat în acord cu modul de-a fi natural, așa cum căldura [este receptată] în cel încălzit. [Schimbarea] este spirituală atunci când forma celui care produce schimbarea este receptată în cel schimbat în acord cu modul de a fi spiritual, așa cum forma culorii este [receptată] în pupila care nu devine prin aceasta colorată. Pentru operația sensului este necesară o schimbare spirituală prin care intenția formei sensibile este produsă în organul de simț. Altfel, dacă doar schimbarea naturală ar fi suficientă pentru a simți, toate corpurile naturale ar simți când ar fi alterate. Dar în anumite simțuri găsim doar schimbare imaterială, precum în [cazul] văzului. Iar în altele găsim, odată cu schimbarea spirituală, și una naturală, fie doar în obiect, fie, la fel, în organul [de simț]. În obiect are loc o schimbare naturală, potrivit locului, [cum ar fi în cazul] sunetului, care este obiectul auzului și care este cauzat prin lovirea și mișcarea aerului. În acord cu schimbarea, în [cazul] mirosului, care este obiectul simțului olfactiv, este necesar ca un corp să fie afectat într-un fel de căldură pentru a exhala un miros. În organ schimbarea naturală se găsește în simțul tactil și în cel al gustului, căci în momentul în care mâna

atinge ceva cald se încălzește și limba se umezește prin umezeala celor gustate. În organul olfactiv sau cel auditiv nu are loc o schimbare naturală în percepere decât în mod accidental. Văzul, care nu este schimbat natural nici în organ, nici în obiect, este cel mai spiritual și perfect simț dintre toate simțurile și cel mai universal. După acesta urmează auzul și apoi mirosul, care au schimbări naturale în obiect. Iar mișcarea locală este mai perfectă și în mod natural înaintea oricărei mișcări de schimbare, cum se arată în *Fizica* VIII. Simțul tactil și gustul sunt cele mai materiale [simțuri], despre a căror distincție vom discuta mai târziu. Și, astfel, celelalte trei simțuri nu se exercită printr-un mediu unit cu ele și nici [nu e vorba de] o schimbare naturală care afectează organul [de simț], cum se întâmplă cu aceste două simțuri [anume pipăitul și gustul].

După cum se poate observa, modalitățile de a distinge între simțurile externe sunt trei, în funcție de:

(a) organele existente în subiect și de elementul predominant al acestora (apă, aer etc.);

(b) mediul intermediar al fiecărei puteri senzitive în parte;

(c) natura calităților sensibile percepute.

Prima modalitate, (a), de diferențiere a unui simț extern de altul și de identificare a numărului total de simțuri, se dovedește a fi inefficientă, deoarece, spune Toma din Aquino, nu puterile senzitive există pentru organele senzoriale, ci organele există pentru puteri – puterea de a mirosi nu există pentru nas, ci nasul există pentru a exercita mirosul. Natura a creat diverse organe, pentru ca fiecare dintre ele să fie pe măsura diferitelor puteri. Este lesne de observat că analiza critică pe care o face Toma din Aquino acestei prime

modalități are un puternic fundal teleologic, ceea ce oferă deja un indiciu asupra felului în care, mai târziu, va răspunde la întrebarea: „De ce există cinci, și nu opt simțuri externe?”

Potrivit celei de-a doua modalități, (b), conform căreia simțurile externe diferă între ele în funcție de mediul intermediar necesar pentru a se manifesta, iar numărul lor este egal cu numărul mediilor intermediare existente, nu este, în fond, decât un alt fel de a spune că există cinci simțuri externe pentru că există cinci organe senzoriale (vezi *supra*, a). La fel ca în primul caz, această strategie regresivă de justificare a existenței simțurilor externe se dovedește a fi insuficientă din perspectiva întrebării „De ce există cinci simțuri externe, și nu opt?” sau a întrebării „De ce există cinci organe senzoriale, și nu mai multe sau mai puține?”. La fel cum Dumnezeu a creat diverse organe adaptate diverselor puteri, la fel a creat și diverse medii intermediare pentru fiecare simț extern în parte, în acord cu actele și pe măsura fiecărei capacități senzoriale.

Cea de-a treia modalitate, (c), este și ea respinsă de Toma din Aquino tot datorită ineficienței, însă, de data aceasta, problema constă în aceea că natura calităților sensibile nu aparține simțurilor, nu se adresează lor. Mai exact, cunoașterea naturii calităților sensibile depășește activitatea pe care simțurile o pot desfășura, aceasta fiind o activitate pe măsura intelectului, căci natura unui obiect sau, în acest caz, a unei calități este sinonimă cu esența sau quiditatea³⁷, care este obiectul propriu al intelectului, nu al simțurilor.

37. *S. th.* (I, q. 29, a. 1, ad 4): *Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura.* A se vedea și *S. th.* (I–II, q. 31, a. 7, co.), (III, q. 2, a. 1, co.), *S. c. G* (IV, 35), *Super Sent.* (lib. 1, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3).

În locul acestor modalități ineficiente, cărora le lipsesc mijloacele necesare de a răspunde la întrebarea „De ce?“, Toma propune propriul criteriu: simțurile externe sunt capacități pasive făcute să recepteze formele (*informo*) calităților sensibile, care se disting unele de altele în funcție de felul în care cauzele externe ale informării lor diferă unele de altele, adică în funcție de ceea ce, fiecare simț în parte, percepe *per se*, adică în mod propriu. Din ceea ce spune Toma din Aquino aici, putem extrage următoarele informații referitoare la specificul simțurilor externe:

- (1) diferă în funcție de obiectele și cauzele externe;
- (2) sunt puteri pasive actualizate de către calitățile sensibile ale obiectelor externe — *sensus est potentia sensibile, et quod sensibilia faciunt sensum esse in actu* (*De sensu et sensato*, l. 6, n. 77);
- (3) obiectele acestor puteri pasive sunt sursa și cauza mișcării (afectării) lor;
- (4) există atâtea simțuri externe câte obiecte perceptibile *per se*.

Pentru a putea avea loc, orice act senzorial are nevoie de două ingrediente: un obiect extern înzestrat, în mod evident, cu calități sensibile, precum sunt culorile, aromele etc., și un mediu, cum este aerul sau apa, care permite formelor acestor calități sensibile să afecteze organul de simț pentru a fi propriu-zis simțite. Ceea ce simțurile noastre percep în mod propriu și ceea ce le face să fie distincte unele de altele sunt calitățile sensibile ale obiectelor, nu natura obiectelor, căci aceasta din urmă nu poate fi percepută de către simțuri, ci doar de intelect. Obiectele sensibile *per se* sunt: culoarea, gustul, mirosul, textura, sunetul, fiecare cu variațiile sale. Așadar, nasul, ochiul sau urechea există nu pentru a percepe natura mirosului, a culorii sau a sunetului, ci pentru a percepe chiar mirosul, culoarea sau sunetul transmise

de un obiect extern prin aer sau apă. Dar aceste calități sensibile perceptibile *per se* sau sensibile *per se* nu sunt singurele obiecte pe care simțurile externe le pot percepe. Simțurile noastre externe percep și mișcarea, numărul sau dimensiunea obiectelor externe, ceea ce înseamnă că, pe lângă *sensibilele per se*, mai există în inventarul actelor senzoriale *sensibilele comune* și *sensibilele per accidens*.³⁸

Sensibilele comune sunt, asemenea *sensibilelor per se*, obiecte esențiale ale simțurilor externe, adică obiecte care afectează facultățile senzoriale în mod direct, iar *sensibilele per accidens* sunt cele care nu afectează direct sau care acționează fără a produce modificări imediate facultăților senzoriale:

(II.1.2.) *Et ideo aliter dicendum, quod sentire consistit in quodam pati et alterari, ut supra dictum est. Quicquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde et in litera dicit philosophus, quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus, secundum quod huiusmodi* (*Sent. De anim.*, lib. 2, l. 13, n. 393).

De aceea, va trebui să spunem altfel, anume că a simți înseamnă a fi afectat și schimbat într-o anumită privință, cum s-a spus mai înainte. Așadar, orice introduce o

38. Pentru o discuție despre *sensibilele per accidens*, a se vedea J. A. TELLKAMP, „The Sensibilia per accidens According to Thomas Aquinas“, în M. C. PACHEO și J. MEIRINHOS (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (S. I. E. P. M.), Porto, 26–31 august 2002, pp. 1351–1361.

diferență în însăși suferința unei acțiuni sau în alterarea simțului are, de la sine, un raport cu simțul și este numit sensibil prin sine însuși (*sensibile per se*). Însă ceea ce nu face nici o diferență în ceea ce privește schimbarea simțului se numește sensibil *per accidens*. De aceea spune Filozoful că sensibilele *per accidens* nu afectează simțurile în acord cu acest mod [propriu].

Sensibilele comune sunt calități sensibile ale obiectelor externe, adică ale obiectelor particulare, care se bazează pe sensibilele *per se*, dar care pot fi percepute nu numai de un singur simț, ci de mai multe, și sunt cinci la număr – mișcarea, starea, dimensiunea, forma și numărul:

(II.1.3.) *Dubitatur autem hic de distinctione sensibilibus communium a sensibilibus per accidens. Sicut enim sensibilia per accidens non apprehenduntur nisi in quantum sensibilia propria apprehenduntur, sic nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria: nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum* (Sent. De anim., lib. 2, l. 13, n. 388–389).

În aceste circumstanțe apare dificultatea de a distinge între sensibilele comune și sensibilele *per accidens*. Căci, tot așa cum sensibilele *per accidens* nu sunt percepute, decât în măsura în care sensibilele *per se* sunt percepute, nici sensibilele comune nu sunt percepute decât dacă sensibilele proprii sunt percepute. Căci niciodată ochiul nu percepe dimensiunea sau figura decât în măsura în care percepe culoarea.

(II.1.4.) *Et dicuntur sensibilia communia, quae non cognoscuntur ab uno sensu tantum, sicut sensibilia, propria,*

sed a multis sensibus; sicut magnitudo, figura, quies, motus et numerus (De sensu, tr. 1, l. 2, n. 29).

Și se numesc sensibile comune cele care nu sunt cunoscute doar de un singur simț, cum sunt sensibilele proprii, ci de mai multe simțuri, cum este dimensiunea, figura, starea, mișcarea și numărul.

Dacă doar ochiul poate percepe culoarea unei căni, dimensiunea acesteia poate fi sesizată și de simțul tactil, prin contactul căinii cu pielea. Așadar, *sensibilele comune* sunt calități comune reductibile la cantitate care nu se adresează în mod special vreunui simț, ci pot fi percepute de mai multe simțuri.

În sfârșit, din categoria sensibilelor *per accidens* fac parte obiecte precum sticlele, copacii, oamenii etc. Ceea ce au în comun obiectele enumerate este că depășesc puterea unui singur simț, spre deosebire de sensibilele comune, care se adresează în mod direct mai multor simțuri, reprezentând obiecte esențiale fie pentru un alt simț, fie pentru *vis cogitativa* (simț intern), fie pentru intelect:

(II.1.5.) *Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens, primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensibile, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, aut vis aestimativa. Dico autem quod est alius sensus; sicut si dicamus, quod dulce est visibile per accidens in quantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab alio sensu, scilicet a gustu* (Sent. De anim., lib. 2, l. 13, n. 13).

Trebuie, aşadar, ştiut că pentru ca ceva să fie [obiect] sensibil *per accidens*, trebuie mai întâi să fie conectat cu ceea ce este sensibil *per se*, cum este albul conectat cu esenţa omului şi cu dulcele. În al doilea rând, este nevoie să fie perceput de cel ce simte. Căci dacă ar fi conectat cu un obiect care nu este simţit de cel care simte, nu s-ar mai spune că este perceput *per accidens*. Este necesar, aşadar, ca [obiectul] să fie cunoscut *per se* de către o altă putere cognitivă a celui ce simte. Şi aceasta este fie un alt simţ, fie intelectul, fie puterea cognitivă sau puterea estimativă. Spun totuşi că este un alt simţ, ca atunci când spunem că dulcele este vizibil *per accidens* în măsura în care dulcele este conectat cu albul, care este perceput de vedere, şi dulcele însuşi este *per se* cunoscut prin alt simţ, anume prin gust.

Obiectul simţit *per accidens*³⁹ poartă această denumire tocmai pentru că nu este perceput *per se* sau în mod esenţial de către un anumit simţ extern, ci este perceput în mod accidental de către o putere, atunci când o altă putere îşi percepe obiectul propriu. Exemplul utilizat de Toma din Aquino în *Sententia libri De anima* recurge la Socrate şi la Diarus; nu simţurile noastre externe sunt afectate în mod direct de vreunul dintre aceşti indivizi particulari, ci puterea cognitivă care îi percepe în mod esenţial este *vis cognitiva* sau *ratio particularis*:

(II.1.6.) *Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cognitivam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod*

39. A se vedea şi ARISTOTEIL, *De anima* (II, 425, a 29–30).

est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium (*Sent. De anim.*, lib. 2, l. 13, n. 14).

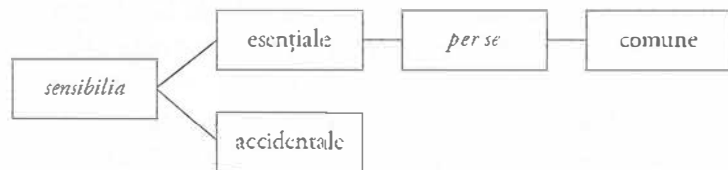
Dacă însă un obiect individual este perceput, când văd ceva colorat, percep acest om sau acest animal; arunci această percepere în om este realizată de *puterea cognitivă*, căreia i se mai spune şi raţiune particulară, pentru că aceasta compară intenţiile individuale la fel cum raţiunea universală compară intenţiile universale.

Dar, după cum se poate observa din citatul (II.1.3.), *sensibilele per accidens* pot fi simţite şi prin intermediul calităţilor unor obiecte percepute în mod esenţial de către un alt simţ, cum se întâmplă atunci când „văd“ acreala unui lichid; într-un astfel de caz acreala este accidental vizibilă, în măsura în care obiectul văzut este, spre exemplu, zeamă de lămâie, acreala lichidului fiind percepută în mod direct doar de către papilele gustative.

Cel de-al treilea şi ultim mod în care putem spune despre un obiect că este simţit *per accidens* are loc atunci când obiectul este perceput în mod esenţial de către intelect: când văd că o persoană respiră, merge, vorbeşte, îmi dau imediat seama că este în viaţă, „văd“ că este vie. O singură menţiune trebuie făcută în cazul acestui tip de obiecte sensibile, anume că nu orice obiecte cognoscibile intelectiv pot fi denumite astfel, ci doar cele ce sunt experimentate concomitent cu percepţia senzorială: *sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu* (*Sententia libri De anima*, lib. 2, l. 13, n. 14).

Din cele spuse până acum despre obiectele simţurilor externe, putem distinge între *obiecte esenţiale* şi *obiecte accidentale* ale senzaţiei. În clasa obiectelor esenţiale sunt incluse *sensibilele per se*, cele care se adresează în mod direct unui

anumit simț extern, și *sensibilele comune*, care pot fi percepute de mai multe simțuri externe, pe când clasa obiectelor accidentale conține entități de felul caselor, indivizilor, copacilor, prăjiturilor, vietăților etc. Schematizând diversele tipuri de obiecte sensibile perceptibile senzorial, obținem următoarea diagramă:



În raport cu diagrama și cu modul în care am optat să reprezint obiectele simțurilor externe, se cere a fi făcute două clarificări:

(a) pe primul rând am situat sensibilele care pot fi simțite în mod esențial, propriu, adică cele care se adresează în primul rând simțurilor externe, și nu altor facultăți cognitive; sensibilele care joacă rolul de sensibile proprii altor facultăți cognitive se pot regăsi pe cel de-al doilea rând al diagramei;

(b) am plasat sensibilele *per se* și cele *comune* într-o relație de subordonare datorită unei afirmații din *Summa theologiae* (I, q. 78, a. 3, ad 2): sensibilele comune nu afectează simțul [propriu] primele și în sens propriu, ci prin calitățile sensibile (*sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis*). Robert Pasnau, în *Thomas Aquinas on Human Nature*⁴⁰, prezintă o diagramă similară cu aceasta, în care, însă, optează pentru

40. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, ed. cit., p. 183.

o relație de coordonare între cele două tipuri de sensibile esențiale, sensibilele *per se* și cele comune, ceea ce este cel puțin ciudat, de vreme ce chiar el spune că sensibilele *per se* sunt percepute în primul rând pentru că, în lipsa lor, sensibilele comune nu ar putea fi sesizate.⁴¹ Cu alte cuvinte, recurgând la un exemplu, nu vedem propriu-zis dimensiunea unei mese, ci vedem dimensiunea grație faptului că este albă sau verde.

Câte simțuri externe există? Care și de câte feluri pot fi obiectele simțurilor externe? Este senzația un proces pasiv, sau unul activ? Acestea au fost întrebările la care am încercat să răspund până în acest moment. Și, cu toate acestea, nu am parcurs decât jumătate din ceea ce înseamnă procesul cunoașterii senzoriale umane la Toma din Aquino. Pentru a-l traversa în întregime și pentru a putea oferi un răspuns întemeiat întrebării-cadru a acestui subcapitol, „Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor externe?“, este nevoie să mai ridicăm încă un set de întrebări: Cum sunt ierarhizate simțurile? Cum sunt ierarhizate mediile care fac posibil procesul percepției? În câte feluri poate fi receptată o formă?

Până în acest moment am realizat o ierarhizare formală, în care obiectele simțurilor externe au fost clasificate în funcție de calitatea lor de a fi obiecte proprii sau accidentale. Astfel, am putut distinge între obiecte esențiale *per se*, care sunt obiecte proprii unui singur simț extern, obiecte esențiale comune, care sunt perceptibile de mai multe simțuri, și obiecte accidentale, care nu sunt obiecte proprii ale nici unui dintre simțurile externe, ci depășesc puterile de percepție ale acestora. În cadrul ficcării dintre aceste trei categorii formale de obiecte ale simțurilor externe putem identifica mai multe obiecte, de această dată în funcție de specificul

41. *Ibidem*, p. 184.

fiecărui simț în parte. Obiectele esențiale perceptibile *per se* pot fi culorile, mirosurile, gusturile și așa mai departe. Există oare o ierarhie și între acestea? Dacă da, care este criteriul în funcție de care poate fi ea stabilită? Răspunsul lui Toma este că obiectele proprii simțurilor externe pot fi clasificate în funcție de „demnitatea” pe care o au. Obiectele văzului sunt vizibile pentru că au proprietăți comune corpurilor cerești, acesta fiind și unul dintre motivele pentru care simțul văzului este considerat cel mai spiritual dintre toate. În imediata apropiere a văzului găsim auzul, al cărui obiect, sunetul, este perceput datorită unei mișcări locale comune aceluiași corpuri cerești, dar și corpurilor mundane. Gustul și mirosul ocupă poziția mediană a acestei ierarhii, pentru că percep proprietăți care aparțin corpurilor compuse, iar la polul opus văzului se află simțul tactil, care nu poate recepta decât proprietățile proprii elementelor, cum ar fi caldul sau recele:

(II.1.7.) [...] *sensus visus, qui est spiritualior et subtilior inter omnes sensus. [...] Nam aliqua cadunt sub visu, secundum proprietates in quibus communicant inferiora corpora cum caelestibus: tactus autem est perceptivus proprietatum quae sunt propriae elementis, scilicet calidi, et frigidi, et similibus; gustus autem et olfactus, proprietatum quae competunt corporibus mixtis secundum diversam rationem commistionis calidi et frigidi, humidum et sicci. Sonus autem causatur ex motu locali, qui etiam communis est corporibus caelestibus et inferioribus, licet species motus quae causat sonum, non competat corporibus caelestibus secundum sententiam Aristotelis. Unde ex ipsa natura obiecti, apparet quod visus est altior inter sensus, et auditus propinquior ei, et alii sensus magis remoti* (Sent. De anim., lib. 2, l. 14, n. 19).

[...] simțul vederii, care este cel mai spiritual și mai subtil dintre toate simțurile. [...] Căci unele [obiecte] cad sub incidența văzului în acord cu proprietățile prin care corpurile inferioare comunică cu cele cerești. Simțul tactil percepe proprietățile care sunt proprii elementelor, cum sunt caldul sau frigul, și a celor asemănătoare. Însă gustul și mirosul [percep] proprietățile care aparțin corpurilor compuse, în măsura în care acestea sunt un amestec de cald și frig, umed și uscat. Sunetul însă este cauzat de mișcarea locală care este comună și corpurilor cerești, și celor inferioare, dar care, în cazul sunetului, este un tip de mișcare diferită de cea a corpurilor cerești, conform opiniei lui Aristotel. În felul acesta [rezultă], din natura însăși a obiectului, că văzul este cel mai înalt dintre simțuri și auzul îi este cel mai apropiat, iar celelalte simțuri [sunt] mai îndepărtate.

Dar acest criteriu de ierarhizare nu este singurul la care recurge Toma din Aquino. Chiar în următorul paragraf din comentariul la *De anima* a lui Aristotel el introduce un alt criteriu și o altă strategie argumentativă. Elementul central în jurul căruia este organizat întregul paragraf 20 este schimbarea⁴² (*immutatio*) pe care un obiect extern o produce în simțurile externe:

(II.1.8.) *Secundo apparet quod sensus visus est spiritualior, ex modo immutationis. Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente*

42. Pentru o tratare a „schimbării” în cadrul senzației, a se vedea M. M. TWEEDALE, „Origins of the Medieval Theory That Sensation Is an Immaterial Reception”, în *Philosophical Topics*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 215–231.

secundum esse naturae, sicut cum aliquid infigridatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis; calefit enim et infigridatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione: immutatio autem soni, cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis: unde pater, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinabiles (Sent. De anim., lib. 2, l. 14, n. 20).

În al doilea rând, pare că simțul vederii este cel mai spiritual [simț] după modul schimbării. Pentru că în nici un alt simț nu există schimbare spirituală fără schimbare naturală. Vorbesc însă de schimbare naturală când calitatea este receptată de receptor în acord cu modul de a fi natural, cum este când ceva este răcit, sau încălzit, sau mutat în alt loc. Însă schimbarea spirituală are loc în conformitate cu specia receptată în organul de simț sau în mediu în modul intenției, și nu în modul formei naturale. Așadar, specia sensibilă nu este receptată în simț în acord cu modul de a fi pe care îl are în obiectul sensibil. Este limpede că în cazul simțului tactil și al gustului, care este un fel de simț tactil, schimbarea se produce natural; căci ceva se încălzește și se răcește prin contact cu recele sau caldul, și [în acest caz] nu are loc doar o schimbare spirituală. La fel, schimbarea în

cazul mirosului are loc printr-un fel de vapori; schimbarea în auz are loc prin mișcare locală. Dar în cazul văzului există doar schimbare spirituală, de unde este limpede că văzul este cel mai spiritual dintre toate simțurile, fiind urmat de auz. Și pentru acest fapt aceste două simțuri sunt cele mai spirituale și singurele disciplinabile.

*Immutatio*⁴³, trecerea de la un mod de a fi la alt mod de a fi, schimbarea modului în care o formă poate exista, este un concept-cheie al epistemologiei tomiste, fiind, așa cum am putut observa în primul capitol, unul dintre determinările importante ale criteriului cognitiv, dacă nu chiar cea mai importantă. Din acest motiv, trebuie analizat atent atât felul în care este utilizat termenul, cât și contextele în care apare. Să urmărim așadar, pas cu pas, tipurile de schimbări care apar în cazul actelor senzoriale manifestate de simțurile externe și rolul jucat de aceste schimbări în ierarhizarea simțurilor. În pasajul citat, Toma din Aquino menționează două tipuri de *immutatio*: naturală și spirituală. *Schimbarea naturală* are loc atunci când calitatea obiectului sensibil este înregistrată de receptor în acord cu modul ei natural de a fi, adică în acord cu modul pe care îl are calitatea în obiectul sensibil. De pildă, într-o cană plină cu cafea fierbinte, căldura este în mod natural. Acest mod în care căldura este în obiectul particular, făcându-l să fie cald, va fi și în mână, în cazul în care posesorul acesteia, într-un moment de neatenție, va introduce degetele în cana aburindă. Mâna se va schimba astfel, devenind mult mai caldă, absorbind căldura

43. A se vedea L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, ed. cit., s. v. *immutatio*.

emanată de cafeaua fierbinte sau, altfel spus, devenind asemenea modului natural de a fi pe care căldura îl are în cafea. În acest moment, mi-ar putea fi reproșat că nu am folosit termenul „material“, ci pe cel de „natural“ pentru a indica structura mâinii, în contextul în care schimbarea avută în vedere este una materială, și nu una naturală, și, în contextul în care Toma din Aquino, așa cum am indicat în primul capitol, diferențiază între modul natural și cel material de a fi al unei forme. Consider oare că în fragmentul (II.1.8.) Toma folosește *immutatio naturalis* când, în fapt, ar fi fost mai riguros dacă ar fi utilizat *immutatio materialis*, așa cum, de altfel, face în contexte precum *Quaestiones disputatae de anima* (a. 13, co.)? În fragmentul (II.1.8.) spune că o schimbare naturală are loc atunci când calitatea unui obiect este receptată în acord cu modul de a fi pe care o are accasta în *obiectul sensibil*. Or, obiectele sensibile nu pot avea decât o constituție materială. Așadar, schimbarea naturală pare a avea loc în momentul în care calitatea este receptată în mod material. Mai mult, așa cum am arătat în primul capitol, în modul lor natural de a fi, obiectele pot fi materiale, cum e cazul obiectelor hilemorifice, dar și imateriale, cum sunt intelectele umane *in se ipso* sau îngerii, ceea ce înseamnă că modul natural de a fi al unei forme indică modul propriu de a fi al unui obiect. Astfel, contextul cunoașterii senzoriale permite folosirea sinonimă a lui *immutatio naturalis* și *immutatio materialis*, deși, la limită, *immutatio materialis* ar fi fost un mod mai exact de surprindere a relației pe care dorea Toma din Aquino să o expună.

Să vedem, însă, cum stau lucrurile în cazul *schimbării spirituale* (*immutatio spiritalis*). Forma sau *specia sensibilă* (*species sensibilis*)⁴⁴ este receptată ca *intentio*, nu ca formă

naturală, deci nu este receptată în acord cu modul de a fi pe care forma o are în obiectul extramental sensibil:

(II.1.9.) *Immutatio vero spiritalis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili* (Sent. De anim., lib. 2, l. 14, n. 20).

Însă schimbarea spirituală are loc în conformitate cu specia receptată în organul de simț sau în mediu în modul intenției, nu în modul formei naturale. Așadar, specia sensibilă nu este receptată în simț în acord cu modul de a fi pe care îl are în obiectul sensibil.

La o primă lectură, două aspecte ies în evidență: o schimbare a terminologiei – în locul receptării „calităților“ obiectelor, Toma din Aquino folosește aici conceptul de *species* sau *forma sensibilis* – și o strategie negativă în definirea schimbării spirituale – aflăm că forma *nu* este receptată ca formă naturală, deci nu este receptată așa cum este ea în obiectul sensibil, deci în mod material și natural, ci ca intenție. Poate fi interpretată trecerea de la „calități“ la „specii“ ca o inconsecvență terminologică? Deși uneori i se poate reproșa lui Toma din Aquino că nu este coerent terminologic, aici, o astfel de acuză nu se justifică; cel mult, i se poate imputa o precaritate explicativă. Să vedem ce anume este o *calitate* și de ce nu poate fi ea receptată spiritual? În suplimentul părții a treia din *Summa theologiae*, *calitatea* este înțeleasă ca fiind cea prin intermediul căreia spunem că un obiect este de un anumit fel: *qualitas est secundum quam quales dicimur* (S. th., supp. III, q. 44, a. 3, ad 1). Cu alte cuvinte, calitatea este cea care face un obiect

44. Redau termenul latin *species*, *speciei* prin „specie“. Vezi nota 1.

să fie, de exemplu, roșu sau să aibă o anumită formă, circulară sau dreptunghiulară.⁴⁵ În *Summa theologiae* (supp. III, q. 82, a. 3, co.) apare aceeași distincție ca în *Sententia libri De anima* (II, lect. 14, n. 20), însă într-un mod mai explicat: schimbarea naturală are loc atunci când organul este dispus în același mod în care calitatea naturală este în obiectul din afara sufletului care acționează asupra organului, iar schimbarea spirituală are loc atunci când o calitate sensibilă este receptată în organ în acord cu modul spiritual de a fi; așadar, continuă Toma, nu calitatea însăși care există în obiect făcându-l să fie într-un anumit mod, ci specia (intenția) calității este cea receptată în organ.⁴⁶ Dacă în primul caz, al schimbării naturale, calitatea cafelei de a fi caldă ajunge să fie în mână la fel cum este în cafea, încălzind-o, în al doilea caz, al schimbării spirituale, nu calitatea cafelei de a fi neagră, ci specia acestei calități este cea care ajunge în ochi. Or specia, fie că este specia unei calități, adică este *specie sensibilă*, fie că este specia esenței unui obiect, adică este *specie inteligibilă*, are un mod de a fi imaterial, care nu

45. A se vedea III Phisic. (lib. 3, l. 5, n. 15): *qualitas fundatur super quantitatem sicut color in superficie et figura in lineis vel in superficiebus*; S. th. (I, q. 28, a. 2, co.): *qualitas vero dicitur dispositio substantiae*; S. th. (I, q. 13, a. 1, ad 3): *significare substantiam cum qualitate est significare suppositum cum natura vel forma determinata, in qua subsistit*.

46. S. th. (supp. III, q. 82, a. 3, co.): *Uno modo, immutatione naturali: quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum, sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calide, vel odorifica ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spirituali: quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis et tamen ipsa non efficitur alba*.

poate afecta simțurile altfel decât într-un mod imaterial, motiv pentru care, atunci când ne uităm, de exemplu, la un curcubeu, ochii noștri nu devin literalmente asemenea curcubeului, iar atunci când ne uităm la ouă ochi, ochii noștri nu se transformă în ouă ochi. Anumite calități pot afecta direct organele de simț, adică pot fi receptate natural – putem simți gustul dulce sau amar al unei băuturi, putem să ne încălzim mâinile la gura sobei –, însă altele nu pot afecta direct organele noastre de simț, ci au nevoie, după Toma, de anumite vehicule, cum sunt speciile, pentru a putea afecta simțurile, după cum se întâmplă în cazul văzului sau al auzului.

Până acum am văzut că diferența dintre o calitate și o specie este că una poate fi receptată direct, pe când cealaltă este un vehicul care face posibilă receptarea calității într-un mod diferit de modul în care este în obiectul din afara sufletului. Dar nu numai ochii nu își schimbă culoarea atunci când receptează un obiect colorat; nici mediul, care, în cazul văzului, este transparentul actualizat de lumină⁴⁷, nu devine colorat. Dacă transparentul s-ar colora, în momentul în care ar fi traversat de speciile unor obiecte roșii, ar apărea o serie de probleme care ar cauza chiar schimbarea premiselor elementare ale cunoașterii: în primul rând, tot ceea ce am vedea ar fi roșu sau ar fi văzut ca printr-o pereche de ochelari cu lentile roșii; în al doilea rând, în cazul în care ar exista, pe lângă obiecte roșii, și unele galbene, transparentul ar deveni și roșu, și galben, deci portocaliu, iar situația cunoscătorilor n-ar fi mai fericită decât în primul caz, cel al ochelarilor roșii.

Dacă Toma din Aquino ar spune că doar în cazul văzului are loc o schimbare spirituală, iar în cazul celorlalte

47. Voi discuta mai jos, în cadrul acestui subcapitol, problema mediilor în cazul actelor senzoriale.

simțuri au loc doar schimbări naturale, lucrurile ar fi simple și problema schimbărilor implicate în cunoașterea senzorială deja explicate; însă și simțurile inferioare văzului manifestă, *pe lângă* schimbarea naturală, o schimbare spirituală, căci altfel s-ar putea spune despre toate obiectele care ar suferi schimbări materiale, despre orice perete care este vopsit sau orice lichid care este încălzit că simt:

(II.1.10.) *Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia* (S. th., I, q. 14, a. 1, co.).

Este clar, așadar, că imaterialitatea unui lucru este ceea ce îl face să fie cognitiv, de aceea modul cunoașterii este în acord cu modul imaterialității. De aceea se spune, în *De anima* II, că plantele nu cunosc, datorită materialității lor. Simțul este cognitiv deoarece receptează speciile fără materie.

(II.1.11.) *Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis [...]* (S. th., I, q. 78, a. 3, co.).

Pentru operația simțului este necesară o schimbare spirituală, prin care intenția formei sensibile este produsă în organul de simț. Altfel, dacă doar schimbarea naturală ar fi suficientă pentru a simți, toate corpurile naturale

ar simți când ar fi alterate. Dar în anumite simțuri găsim doar schimbări imateriale, precum în [cazul] văzului; iar în altele găsim, împreună cu o schimbare spirituală, și una naturală [...].

(II.1.12.) *Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro de anima. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantes, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus* (S. th., I, q. 84, a. 2, co.).

De aici [rezultă] în chip evident că rațiunea cunoașterii este opusă rațiunii materiale. Și, de aceea, cele care nu receptează formele decât într-un mod material nu au în nici un fel puterea de a cunoaște, cum sunt plantele, după cum se spune în *De anima* II. Totuși, cu cât [un subiect cunoscător] are forma obiectului cunoscut într-un mod mai imaterial, cu atât îl va cunoaște mai bine. De aceea, intelectul care abstrage speciile nu doar din materie, ci și din condițiile de individualitate ale materiei cunoaște mai bine decât simțurile care, într-adevăr, receptează forma obiectului cunoscut fără materie, dar împreună cu condițiile materialității.

În fond, Toma din Aquino spune aici că simțurile, deși inferioare intelectului, sunt, totuși, puteri cognitive. Dar cum imaterialitatea joacă un rol esențial în cunoaștere, așa cum spuneam în primul capitol, simțurile trebuie să recepteze

calitățile obiectelor extramentale, adică speciile sensibile, în primul rând în mod imaterial. Altfel spus, pentru a putea îndeplini criteriul cognitiv, un simț trebuie să fie capabil să recepteze în mod imaterial specia unui obiect. Ne rcamintim că imaterialitatea este modul cunoașterii⁴⁸ și că între material și inteligibil diferența este maximă⁴⁹, ceea ce înseamnă că un lucru, cu cât este mai inteligibil, cu atât este mai imaterial. Or, dacă simțurile noastre ar fi doar materiale, dacă ar recepta formele obiectelor doar într-un mod material, nu ar mai avea un caracter cognitiv. Însă ele sunt cognitive, iar aceasta tocmai deoarece, pe lângă receptarea materială a unei forme, care are loc doar în cazul unora dintre simțuri, există și o receptare imaterială.⁵⁰ Dar cum se împacă ceea ce am spus mai devreme, și anume că unele calități pot afecta direct simțurile noastre, pe când altele au nevoie de anumite vehicule – speciile sensibile – pentru a produce o schimbare în simțuri? Se mai susține această teză după ce am aflat că orice cunoaștere necesită o schimbare imaterială, că în senzații, indiferent cărui simț îi aparțin acestea, nu este suficientă o schimbare materială?

48. A se vedea *S. th.* (I, q. 14, a. 1, co.); III *Super Sent.* (d. 27, q. 1, a. 4, ad 13).

49. *Q. de anim.* (a. 20, co.): *Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum.*

50. *S. th.* (I, q. 78, a. 3, co.): *Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.*

Răspunsul e simplu, și ține nu doar de epistemologie, ci și de fizică. În *Quaestiones disputatae de veritate*, Toma din Aquino spune că între simț și obiectul sensibil este necesară o distanță, un mediu care să facă posibilă senzația:

(I.1.13) *Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita intellectus ad intelligibile. Sed inter sensus et sensibile requiritur quaedam distantia, ex quo provenit quod oculus seipsum videre non possit (De ver., q. 10, a. 7, ad 8).*

În plus, după cum se raportează simțul la [obiectul] sensibil, la fel [se raportează și] intelectul la [obiectul] inteligibil. Dar între simț și obiectul sensibil este necesară o anumită distanță, de aceea ochiul nu se poate vedea pe el însuși.

Pot să mă gândesc la acele situații în care am în fața ochilor o carte așezată pe o masă dintr-o bibliotecă. Dacă voi apropia respectiva carte de ochi, voi sesiza că există un punct de la care, cu cât o apropii *mai mult* de ochi, scrisul ei devine din ce în ce mai neclar, până când, într-un final, dacă fac imprudența de a atinge cartea de corneea, ajung să nu mai văd nimic, nemaipunând la socoteală durerea provocată de contactul cu fibrele de celuloză. Dar de ce ar fi nevoie de un astfel de experiment dureros și oarecum ridicol, cel puțin din perspectiva vecinului de la masa alăturată? Pentru a înțelege că, atunci când am afirmat că anumite calități, precum căldura cafelei, afectează direct organele noastre de simț, am ignorat un principiu elementar al mecanicii senzoriale tomiste: mediul. Dar cum poate o calitate să fie atât în obiect, cât și în mediu, și în organele de simț? Dacă este vorba despre aceeași calitate care trece dintr-un suport într-altul, spre exemplu dintr-un obiect în aer, înseamnă că lasă în urma ei un gol? Ce se întâmplă cu calitatea de a

fi caldă a cafelei atunci când căldura din cafea se transferă în mediu? Este înlocuită de o altă calitate, de exemplu cea de a fi rece? Din moment ce o calitate ce afectează în mod material mediul nu poate, în același timp, să îl și traverseze, să și afecteze direct simțul, și deoarece simțul necesită și o formă imaterială pentru a simți, înseamnă că niciodată nu intrăm în contact cu calitățile obiectelor, ci întotdeauna cu speciile acestora. În fond, o calitate nu este altceva decât o formă accidentală a unui obiect din afara sufletului care „reușește”, prin intermediul speciei, adică prin asemănarea ei, să fie atât în obiect, cât și în mediu, și în organul de simț, modificându-le pe acestea uneori într-o manieră materială, alteori într-una imaterială. Așadar, indiferent cum modifică mediul și organul de simț, forma unei calități își va păstra caracterul potențial inteligibil, prin faptul că va fi încă legată de condițiile de materialitate ale obiectului, deși va avea un caracter imaterial și, în unele cazuri, precum este cel al văzului, un caracter intențional.

Să vedem cum explică Toma din Aquino aceste aspecte, luând ca punct de reper cazul privilegiat al văzului:

(II.1.14.) *Dicit ergo primo, quod cum soluta sit prima dubitatio, sustinendo quod videns non sit coloratum, amplius potest solvi dicendo quod videns est tamquam coloratum, quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato. Unde illa potentia, quae videt aliquem esse videntem, non est extra genus potentiae visivae. Et quod videns sit quodammodo coloratum, probat per ea quae supra dicta sunt, quia unumquodque organum sensus est susceptivum speciei sensibilis sine materia, ut dictum est. [...] Et sic patet quod videns est tamquam coloratum, inquantum habet similitudinem coloris. Et non solum videns est tam-*

quam coloratum, et simile colorato; sed etiam actus cuiuslibet sensus, est unus et idem subiecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus (Sent. De anim., lib. 3, l. 2, n. 7).

[Aristotel] spune întâi că, odată ce a fost rezolvată prima chestiune, susținând că cel care vede nu este colorat, poate fi rezolvat mai mult, spunând că acela care vede este asemenea celui colorat, deoarece asemănarea culorii este în cel ce vede, de unde rezultă că acela care vede este asemenea celui colorat. De unde rezultă că puterea care vede ceva este cea care vede [și] nu este în afara genului puterii de a vedea. Cât privește faptul că acela care vede este într-un anumit mod colorat, [aceasta] se dovedește prin cele fost spuse mai sus, pentru că același organ de simț este capabil să primească specia sensibilă fără materie, [după] cum s-a spus. [...] Și astfel este clar că acela care vede este ca și cum ar fi colorat, în măsura în care are asemănarea culorii. Și nu doar cel care vede este ca și cum ar fi colorat și asemenea culorii, ci și actul oricărui simț este unul și același în subiect cu actul [obiectului] sensibil; dar, din perspectiva rațiunii nu sunt una.

Așadar, a vedea înseamnă a asimila asemănarea (*similitudo*) culorii, adică specia culorii, și a deveni asemenea obiectului colorat. Organul de simț este colorat „într-un anumit mod” pentru că receptează forma calității obiectului sensibil fără materie. Odată cu dispariția obiectului din raza vizuală, de îndată ce iese din sfera senzației și percepției noastre, organul de simț reține anumite imagini ale obiectului colorat. Cel care vede devine colorat „într-un anumit mod” pentru că reține asemănarea (*similitudo*) culorii și a obiectului cunoscut. Reamintesc un aspect discutat în primul capitol despre văz, anume că în actul perceptiv aferent

vederii este implicată nu doar o schimbare spirituală (imaterială), ci și una intențională.⁵¹

În urma datelor adunate până acum putem conchide că, în funcție de tipul de schimbare, *immutatio naturalis* sau *immutatio spiritualis*,⁵² avem următoarea ierarhie: văzul este pe primul loc, fiind urmat de auz și de celelalte simțuri, între care nu se mai poate stabili, cu exactitate, care este ordinea ierarhică. Dar, cu toate că poate fi oferită o ierarhie după criteriul schimbării, o chestiune a rămas neclarificată, și anume unde au loc aceste schimbări: în obiectul simțit, în mediul intermediar sau în organul de simț?

Cât privește cazul simțului tactil, Toma din Aquino pare a nu avea o părere constantă de-a lungul timpului. În *Sententia libri De anima* (II, lect. 14, n. 20) afirmă că:

(II.1.15.) *Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis; calefit enim et infrigidatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter*

51. Pentru detalii a se vedea capitolul I al acestei cărți, în special fragmentele (I.4) și (I.8).

52. Pentru o explicație similară a diferenței dintre *immutatio spiritualis* și *immutatio materialis* în cazul simțurilor externe, a se vedea M. BURNYEAT, „Aquinas on Spiritual Change in Perception”, în D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, 2001, pp. 129-155. A se vedea și S. M. COHEN, „St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms”, în *The Philosophical Review*, vol. 91, nr. 2, 1982, pp. 193-209.

autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione: immutatio autem soni, cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis: unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus (*Sent. De anim.*, lib. 3, l. 14, n. 20).

Însă schimbarea spirituală are loc atunci când specia este receptată în organul de simț sau în mediu în modul intenției, și nu în modul formei naturale. Așadar, specia sensibilă nu este receptată în simț în acord cu modul de a fi pe care îl are în obiectul sensibil. Este limpede că, în cazul simțului tactil și al gustului, care este un fel de simț tactil, schimbarea are loc natural; răcirea sau încălzirea are loc prin contactul cu recele sau caldul și nu este o schimbare spirituală. La fel, schimbarea în cazul mirosului are loc printr-un fel de vaporii; schimbarea în auz are loc prin mișcare locală. Dar în cazul văzului există doar schimbare spirituală, de unde reiese că văzul este cel mai spiritual dintre toate simțurile, fiind urmat de auz.

După cum vedem, potrivit lui Toma, „ceva este încălzit sau răcit în urma contactului cu obiectul care este cald sau rece”. Acest „ceva” este, probabil, carnea subiectului cunoscător, nu organul de simț care este situat lângă inimă, căci acesta nu poate fi afectat în mod direct de contactul cu un obiect. În *Summa theologiae* (I, q. 78, a. 3) însă, organul simțului tactil este chiar mâna:

(II.1.16.) *Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens* (*S. th.*, I, q. 78, a. 3, co.).

În organ, schimbarea naturală se găsește în simțul tactil și cel al gustului, căci în momentul în care mâna atinge ceva cald se încălzește și limba se umezește prin umezeala celor gustate. În organul olfactiv sau cel auditiv nu are loc o schimbare naturală în percepere decât în mod accidental.

Prin urmare, Toma din Aquino o dată spune că schimbarea naturală afectează carnea, adică mediul simțului tactil, iar altă dată spune că afectează chiar organul de simț. În cazul gustului, limba este umezită de umezeală, dar umezeala nu este organul de simț, ci mediul intermediar unit cu organul de simț. Schimbarea naturală care are loc în limbă are doar aspectul unei schimbări accidentale pentru procesul percepției gustului. Cât despre cazul auzului, atunci când un sunet este transmis prin aer, vibrațiile produc o schimbare naturală mișcându-l; la fel se întâmplă și cu aerul din interiorul urechii, care este, și el, schimbat într-o manieră naturală, dar urechea în sine nu se transformă într-un sunet, nu devine, de exemplu, un concert de Dvořák sau Saint-Saëns. Așadar, organul de simț este supus doar unei schimbări spirituale.

Cel de-al patrulea simț, mirosul, este un simț mai complicat din perspectiva schimbărilor pe care le implică. În primul rând, pentru ca un parfum să poată fi perceput, este necesară o schimbare naturală care să aibă loc chiar în obiectul sensibil perceput, deoarece, pentru a emana un parfum, un corp trebuie să fie afectat de căldură:

(II.1.17.) *Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem (S. th., I, q. 78, a. 3, co.).*

În acord cu schimbarea, în [cazul] mirosului, care este obiectul simțului olfactiv, este necesar ca un corp să fie într-un fel afectat de căldură pentru a emana un miros.

Cât privește mediul mirosului, acesta poate fi afectat atât natural, cât și spiritual. În momentul în care un obiect se încălzește, eliminând astfel vapori de miros, aceștia vor afecta aerul în mod natural pe distanțe mici și în mod imaterial pe distanțe mari:

(II.1.18.) *Cum enim odor cadaveris usque ad quingenta milliaria, vel amplius, a vulturibus sentiatur, impossibile esset, quod aliqua corporalis evaporatio cadaveris usque ad tantum spatium diffunderetur, praecipue cum sensibile immutet medium undique secundum eandem distantiam, nisi impediatur. Non autem sufficeret ad occupandum tantum spatium, etiam si totum cadaver resolveretur in fumalem evaporationem, cum sit certus terminus rarefactionis ad quem corpus naturale pervenire potest, qui est raritas ignis; et praecipue cum per huiusmodi odorem cadaver non appareat sensibiliter immutatum. Et ideo dicendum est, quod ab odorabili resolvi quidem potest fumalis evaporatio, quae tamen non pertingit usque ad terminum ubi odor percipitur, sed immutatur medium spiritualiter, ultra quam dicta evaporatio pertingere possit. Quod autem spiritualis immutatio fit a visibili magis quam ab aliis sensibilibus, ratio est, quia visibiles qualitates insunt corruptibilibus corporibus, secundum quod communicant cum corporibus incorruptibilibus; unde habent esse formalius et nobilius quam reliqua sensibilia, quae sunt propria corruptibilium corporum (Sent. De anim., lib. 3, l. 20, n. 4–5).*

Deoarece mirosul unui cadavru este simțit de la o distanță de cinci sute de mile sau mai mult de către

vulturi, este imposibil ca evaporarea cadavrului să se extindă într-un spațiu atât de mare, în special când [luăm în calcul faptul că] obiectul sensibil schimbă mediul uniform pe aceeași distanță, dacă [acesta] nu este obstrucționat. [Emanația unui cadavru] nu ar putea ocupa atât de mult spațiu, chiar dacă întreg cadavrul s-ar dispersa prin evaporare, pentru că există o limită a diminuării densității la care un corp natural poate să ajungă, care este densitatea focului; și, în special, printr-un miros de acest fel, cadavrul nu apare schimbat în chip sensibil. De aceea, trebuie spus că orice vapor evaporat din dispersarea celui ce miroase nu se răspândește peste tot până în punctul în care este perceput mirosul, ci, dincolo de locul unde poate ajunge evaporarea, schimbă mediul în mod spiritual. Însă faptul că schimbarea imaterială ajunge să fie făcută mai mult de obiectul vizibil decât de obiectele altor simțuri, se explică prin faptul că calitățile lui vizibile [îi] aparțin în măsura în care comunică cu corpurile incorruptibile. De unde rezultă că aceste calități există în mod mai formal și mai nobil decât sunt în alte obiecte sensibile care sunt proprii corpurilor coruptibile.

Prin urmare, putem realiza o ierarhie a simțurilor externe și în funcție de maniera în care este afectat mediul intermediar: obiectele vizibile produc doar schimbări imateriale în mediu; mirosurile – schimbări naturale și imateriale; sunetele, gusturile și obiectele tangibile – doar schimbări naturale. Din tot ceea ce am spus până acum despre simțurile externe și schimbările pe care le provoacă acestea, am adunat suficient material pentru a putea realiza un tabel al trăsăturilor lor, care să ne ajute să vedem mai bine diferențele și asemănările dintre acestea:

Simțul extern	Obiecte <i>per se</i> ale simțurilor	Mediu	Organ de simț	Schimbare în		
				Obiect	Mediu	Organul de simț
Vizual	culoare	transparent	ochi	–	imaterială/ intențională	imaterială
Auditiv	sunet	aer	ureche	naturală	naturală/materială	imaterială
Olfactiv	miros	aer și apă	lângă crcier	naturală	naturală/materială sau imaterială	imaterială
Gustativ	gust	apă	limbă	–	naturală/materială	imaterială
Tactil	obiect tangibil	carne sau mână	lângă inimă	–	naturală/materială	naturală/ materială

O mențiune ar trebui făcută cu privire la organele și mediile intermediare aferente fiecărui simț extern în parte, și anume că nici unul dintre ele nu trebuie să aibă ceva în comun cu calitățile pe care le percep sau cu calitățile a căror traversare o permit. Mai exact, transparentul și transparentul din ochi nu trebuie să fie colorate; aerul nu trebuie să aibă nici un miros, la fel și apa; limba nu trebuie să fie, de exemplu, nici dulce, nici amară, pentru că, altfel, receptarea propriu-zisă este alterată. Dacă limba lui X ar fi dulce, tot ceea ce ar percepe – chiar și o doză respectabilă de chinină – ar fi dulce, la fel cum, dacă aerul ar fi violet, colile albe de hârtie nu ar mai fi văzute ca fiind albe, ci ca fiind violete.

În acest subcapitol, personajele principale au fost simțurile externe, primele puteri cognitive care intervin în procesul cunoașterii umane. Fiecare dintre cele cinci simțuri externe – văzul, auzul, mirosul, gustul și simțul tactil – este analizat de Toma din Aquino, așa cum am putut observa, atât în funcție de obiectele lor proprii, cât și în funcție de schimbările pe care le produc *speciile sensibile* în organele de simț sau în mediul aferent. Sensibilele, calitățile sau formele accidentale ale obiectelor extramentale, care pot fi receptate și traduse în date informaționale de către simțurile externe, pot fi *sensibile per se* – perceptibile în mod primar doar de către un simț în parte, cum este cazul culorilor sau al parfumurilor percepute doar de văz sau de miros –, *sensibile comune* – care pot fi obiectul mai multor simțuri externe, cum sunt numărul, mișcarea, dimensiunea sau forma – sau *sensibile accidentale* – cele care depășesc puterea de percepere a unui singur simț.

În funcție de gradul de „demnitate” al celor percepute, Toma din Aquino realizează o primă ierarhizare a simțurilor, în care văzul ocupă primul loc, deoarece atributele vizibile ale obiectelor extramentale au ceva în comun cu corpurile

cerești, fiind urmat de auz, al cărui obiect, sunetul, este perceput datorită unei mișcări locale comune corpurilor cerești și corpurilor mundane, apoi de gust și de miros, care ocupă poziția mediană a acestei ierarhii, deoarece percep proprietăți care aparțin corpurilor compuse, și, în final, la polul opus văzului, de simțul tactil, care nu poate recepta decât proprietăți ale elementelor, cum sunt caldul sau recele, udul sau uscatul.

O a doua ierarhizare a simțurilor este cea al cărei criteriu este schimbarea pe care o produc speciile sensibile atât în organele de simț, cât și în mediul intermediar care face posibilă senzația ca atare. La fel ca în cazul primei ordonări ierarhice, văzul ocupă primul loc, fiind singurul simț în care este implicată doar schimbarea imaterială (spirituală) și intențională, însă niciodată schimbarea de tip material. De data aceasta însă, auzul nu mai este pe locul al doilea, ci mirosul ocupă acest loc, deoarece, chiar dacă în obiect schimbarea este, ca și în cazul auzului, una naturală, în mediu schimbarea este una dublă, materială și imaterială în funcție de distanță. Gustul ocupă penultimul loc, fiind urmat de simțul tactil, care poate fi afectat doar de schimbări de tip material sau natural, căci, așa cum spuneam, mâna va reacționa întotdeauna într-un mod material în contact cu obiecte calde sau reci, devenind la rândul ei caldă sau rece.

Toate aceste informații privitoare la simțurile externe, maniera în care acestea receptează speciile sensibile și modul funcționării lor, au ajutat la formarea unei imagini a fundalului necesar pentru următorul subcapitol, care va chestiona relația dintre *speciile sensibile* și *formele accidentale*, care sunt, așa cum am mai spus, calitățile sensibile ale obiectelor percepute de simțuri. În fapt, rolul subcapitolului care tocmai s-a încheiat a fost acela de a desfășura o analiză anatomică a primului nivel cognitiv, cu scopul de a pune

la dispoziția subcapitolului următor materialul necesar unei analize fiziologice, care se va concentra, așa cum am anunțat, asupra clarificării funcțiilor îndeplinite de speciile sensibile în procesul cunoașterii umane, ridicând întrebarea „Ce rol joacă acestea în procesul de cunoaștere umană?”.

2. Ce rol joacă speciile sensibile în cadrul procesului cunoașterii umane?

Calitățile sensibile ale obiectelor care traversează mediul, care sunt separate de materie și care produc diferite schimbări, fie imateriale, fie materiale, poartă denumirea de *specii sensibile*. Mutând accentul de pe nuanța descriptivă, pe care a avut-o până acum demersul, pe una analitică, un alt tip de întrebări capătă contur. Care este relația dintre speciile sensibile și calitățile sensibile ale obiectelor percepute, așa cum există ele în lumea extramentală, împreună cu materia? Ce anume simțim, calitățile, sau speciile sensibile? Altfel spus, care este primul obiect al cunoașterii senzoriale?⁵³

Înainte de a analiza relația dintre speciile sensibile și formele accidentale ale obiectelor materiale, voi clarifica ce anume sunt aceste specii sensibile. Când spuneam că o calitate a unui obiect extern, o culoare de pildă, traversează mediul intermediar, provocând o schimbare spirituală, fiind apoi receptată de ochi, unde, de asemenea, produce o schimbare spirituală, vorbeam de fapt despre speciile sensibile, fără a le numi astfel, întotdeauna, în chip explicit. Așadar, speciile sensibile sunt cele *prin care (id quo)* conținutul

53. Un răspuns parțial la această întrebare a fost deja oferit în subcapitolul I al acestui capitol, însă acum răspunsul va fi oferit mai sistematic, dintr-o perspectivă fiziologică.

informațional accidental al obiectelor, formele accidentale, afectează mediul și organele de simț. Dar cum se face că aceste forme au capacitatea de a fi atât în obiectul extern, cât și în mediu? Cum se face că obiectele nu devin incolore atunci când forma accidentală a culorii lor traversează mediul? Poate că acest exemplu al culorii nu este cel mai potrivit, deoarece, așa cum am observat deja, culoarea nu produce în mediu decât o schimbare imaterială, și nu una naturală sau materială, iar dacă o culoare a unui obiect ar avea capacitatea de a se detașa de suportul ei inițial ar însemna că ar avea capacitatea de a traversa mediul împreună cu pigmentul său, ceea ce ar conduce la o colorare a mediului traversat. Dar ce se întâmplă în cazul mirosului? Un trandafir care emană parfum devine, la un moment dat, inodor, evident exceptând cazul în care se ofilește? Nu este nevoie să cunoaștem mecanismele epistemologiei tomiste pentru a putea spune, fără urmă de îndoială, că trandafirul, în starea lui normală, nu-și pierde parfumul emanându-l prin aer și că obiectele nu devin incolore atunci când traversează aerul sau apa. Obiectele nu-și pierd formele accidentale, cele care le fac să fie într-un anumit mod, atunci când acestea se transmit prin mediu sau atunci când sunt receptate de către un organ de simț, iar motivul pentru aceasta rezidă în faptul că formele au capacitatea de a fi în două suporturi diferite (*dubla existență a unei forme*): în obiectul din care fac parte, în mod *natural* și *material*, și în mediul intermediar sau în organele de simț, în mod *imaterial* sau, uneori, *intențional*, acompaniat sau nu de o schimbare materială. Când am discutat, în subcapitolul II.1., despre ce anume înseamnă a vedea, am explicat exact această chestiune: când X vede culoarea roșie a unui măr, asimilează *asemănarea (similitudo)* culorii, devenind *într-un anumit mod* asemenea roșetii acestuia; cum spuneam, acest „*într-un anumit*

mod“ înseamnă că organul de simț nu devine întru totul precum mărul, deoarece *asemănarea* culorii este percepută fără materie, adică fără particulele de licopen care fac mărul să fie roșu (vezi pasajul II.1.10.). Am introdus, în explicarea modului în care o formă poate fi pe două suporturi diferite, un termen foarte important în teoria cunoașterii tomiste, anume cel de *similitudo*.

Pentru Toma din Aquino, *similitudo* este, după cum spune Dominik Perler⁵⁴, un termen tehnic folosit pentru a reda acordul formal sau împărțirea unei forme – *convenientiam vel communicationem in forma*⁵⁵:

(II.2.1.) La o privire mai atentă a acestor pasaje [(*S. th.*, I, q. 14, a. 2, ad 2), (*S. th.*, I, q. 85, a. 1, co.), (*S. th.*, I, q. 88, a. 1, co.); (*S. c. G.*, I, 53, n. 444), (*S. c. G.*, II, 77, n. 1581); (*Quod. Quaest.*, VIII, q. 2, a. 1, co.)], *similitudo* este un termen tehnic care nu trebuie înțeles ca o „image pictografică” sau ca o „image mentală”. Pentru Toma, x este o similitudine (asemănare) a lui y, dacă și numai dacă x și y împart aceeași formă.⁵⁶

54. A se vedea D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vitrorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2002, n. 90, p. 73: „Berücksichtigt man allerdings die Tatsache, dass Thomas *similitudo* als Terminus technicus verwendet, muss man nicht von einem «Hinübergleiten» von einer stärkeren zu einer schwächeren These sprechen: Die Rede von einer *similitudo* ist nichts anderes als die Rede von einer Identität, denn *similitudo* besteht in nichts anderem als im gemeinsamen Haben ein und derselben Form.“

55. A se vedea *S. th.* (I, q. 4 a. 3 co.).

56. „A closer look at these passages reveals, however, that *similitudo* is a technical term that should not be understood in the sense of «pictorial likeness» or «mental image». For Aquinas, x is a similitude of y if and only if x and y share the same form. He holds the

Înainte de a-i da dreptate lui Dominik Perler, voi lua în calcul câteva pasaje din Toma din Aquino care pot explica maniera în care este *similitudo* utilizat. Voi începe cu cel mai des citat fragment, anume *Summa theologiae* (I, q. 4, a. 3, co.):

(II.2.2.) *Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si*

view that «similitude is grounded in an agreement or sharing of forms».“ Dominik Perler, „Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives“, în *Topoi*, nr. 19, Kluwer, Netherlands, p. 135. Aceeași idee poate fi regăsită și la E. STUMP, „Aquinas on the Mechanisms of Cognition: Sense and Phantasia“, în S. EBBESEN și R. I. FRIEDMAN (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the symposium: The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10–13, 1996*, organized by the Royal Danish Academy of Sciences and Letters and the Institute for Greek and Latin, University of Copenhagen, Copenhagen, 1999, p. 385.

ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse (S. th., I, q. 4, a. 3, co.).

Răspund că, deoarece asemănarea este considerată după acordul formal sau după împărtășirea unei forme, [ea] variază în funcție de multiplele moduri de împărtășire a formei. Despre unele [obiecte] se spune că sunt asemenea, deoarece împărtășesc aceeași formă potrivit aceleiași rațiuni și aceluiași mod; despre acestea se spune nu doar că sunt asemenea, ci că sunt egale în asemănarea lor, așa cum despre două [obiecte] la fel de albe se spune că sunt asemenea în albeață. Aceasta este o asemănare cu totul perfectă. În alt fel sunt numite asemenea cele care împărtășesc forma potrivit aceleiași rațiuni, dar nu și potrivit aceluiași mod, ci potrivit unui mai mult sau mai puțin, așa cum despre un [obiect] mai puțin alb se spune că este asemănător cu unul mai alb. Aceasta este o asemănare imperfectă. În al treilea fel se spune că sunt asemănătoare cele care împărtășesc aceeași formă, dar nu potrivit aceleiași rațiuni, cum se observă în cazul agen-

ților non-univoci. Deoarece fiecare [agent] acționează asemenea formei sale, este necesar ca în efect să fie o asemănare a formei agentului. Așadar, dacă agentul este conținut în aceeași specie cu efectul său, ar fi o asemănare după formă între cel ce face și cel ce este făcut, potrivit aceleiași rațiuni a speciei, precum omul naște pe om. Dacă totuși agentul nu este conținut în aceeași specie, va fi o asemănare, dar nu potrivit aceleiași rațiuni a speciei, precum cele care sunt generate de puterea soarelui ajung la o oarecare asemănare cu soarele, nu însă ca și cum ar recepta forma soarelui potrivit asemănării speciei, ci potrivit asemănării genului. Așadar, dacă există un agent care să nu fie conținut în gen, efectul său va fi mai puțin asemănător cu forma agentului, dar nu astfel încât să participe la asemănarea formei agentului potrivit aceleiași rațiuni a speciei sau a genului, ci potrivit unei analogii, așa cum ființa însăși este comună tuturor. În acest fel, toate cele ce sunt [făcute] de Dumnezeu, deoarece sunt ființe, sunt asemenea Lui ca principiu prim și universal al întregii ființări.

După cum putem observa, în funcție de felul în care o formă este împărtășită (*communicatio*), unde prin „împărtășită” trebuie înțeles că forma este în două sau mai multe lucruri diferite, putem distinge între mai multe categorii ale asemănării:

1. *asemănarea perfectă*, când forma este împărtășită în aceeași proporție (*ratio*) și în același mod;
2. *asemănarea imperfectă*, când forma este împărtășită în aceeași proporție, dar nu în același mod;
3. *asemănarea agenților univoci*, agenții care sunt de același fel după specie, gen sau analogie, care poate avea trei cazuri posibile:

- 3.1. când agentul și efectul aparțin aceleiași specii;

3.2. când agentul și efectul nu aparțin aceleiași specii, dar aparțin aceluiași gen;

3.3. când agentul și efectul nu aparțin nici aceleiași specii, nici aceluiași gen, caz în care avem asemănare prin analogie.

Voi oferi câte un exemplu pentru fiecare categorie de asemănare în parte. Primul caz poate fi exemplificat prin două cești de cafea, la fel de aromate și la fel de calde, făcute din același tip de cafea columbiană. Cele două cești vor fi asemănătoare în ceea ce privește aroma și temperatura (1). Dacă însă într-una dintre cești vom pune un strop de lapte, nu vom mai putea spune că între cele două cești avem o asemănare perfectă, ci una imperfectă, pentru că aroma, culoarea și temperatura celor două cafele vor fi diferite (2). În cazul în care forma nu este împărtășită în funcție de aceeași rațiune, ne aflăm în cea de-a treia categorie a asemănării și vorbim despre obiecte diferite, cum este cazul agenților univoci între care se pot instaura cele trei tipuri de relații de asemănare sus-menționate, în funcție de genul și specia cărora le aparțin agenții. Astfel, dacă agentul și efectul aparțin aceleiași specii, și automat și aceluiași gen, cum se întâmplă în cazul omului care dă naștere altui om sau în cazul oricărui animal care dă naștere unor pui, ne vom afla în primul caz al asemănării (3.1.). Pentru cel de-al doilea caz, exemplul oferit de Toma din Aquino este cel al soarelui, care generează lucruri asemănătoare lui, cum ar fi căldura (3. 2.). Atunci când între agent și efect există și o diferență de specie, și una de gen, forma efectului va fi asemănătoare cu forma agentului doar prin analogie, cum se întâmplă cu ființa care este creată de Dumnezeu, principiu prim și universal al întregii ființări, cel în care ființa și esența sunt una (3.3.)⁵⁷.

57. A se vedea *S. th.* (I, q. 3).

În care dintre aceste cazuri putem vorbi despre asemănarea implicată în procesul cunoașterii, fie ea senzorială sau intelectuală? Din moment ce cunoașterea este un proces care începe de la simțuri, iar acestea sunt mai întâi afectate de formele unor obiecte externe sufletului, putem spune, cu siguranță, că primele două categorii ale asemănării nu pot fi cognitive, deoarece nu putem vorbi în aceste cazuri despre agenți, ci despre obiecte din natură care nu interacționează unul cu altul, sau cel puțin nu este necesar să interacționeze în vreun fel pentru a putea spune că sunt perfect sau imperfect asemenea. Așadar, rămâne posibilitatea ca cea de-a treia categorie să poată circumscrie și cazuri cognitive, deoarece aici relația de asemănare are loc între agenți și efectele lor. Pentru a putea înțelege mai clar diferența dintre asemănarea implicată în procesul de cunoaștere și cea neutră din punct de vedere epistemic, este util să vedem ce anume spune Toma din Aquino în *Summa contra Gentiles*:

(II.2.3.) *Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo, quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignei est in re calefacta per ignem; alio modo, secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu* (*S. c. G.*, II, 46, n. 6).

Asemănarea unuia poate fi găsită în altul în două moduri: într-un fel în acord cu modul de a fi natural, cum este asemănarea căldurii focului în obiectul încălzit de foc; în alt fel, potrivit cunoașterii, cum este asemănarea focului în văz sau în simțul tactil.

Cum lesne se poate observa, asemănarea implicată în procesul cunoașterii este diferită de categoriile asemănării din pasajul (II.2.2.). Dar, dincolo de faptul că aflăm cum

anume nu este asemănarea epistemică, exemplul lui Toma din Aquino din fragmentul (II.2.3.) nu aduce mari clarificări: aflăm doar că asemănarea epistemică este de felul focului care există în văz sau în simțul tactil. Nu focul, ci asemănarea lui, specia lui sensibilă este în ochi, deoarece între ochi și foc nu există nici o asemănare naturală, nici una de specie sau de gen, ci doar una dintre agent și efect, dintre actualizator și actualizat. Așadar, în cazul cunoașterii senzoriale, subiectul cunoscător împărtășește cu obiectul simțit forma accidentală a acestuia, formă care însă este în cunoscător *altfel* decât în obiect, adică nu în mod natural și material, după cum s-a putut observa din pasajul (II.1.8.) și după cum se poate observa din următorul pasaj din *Quaestiones disputatae de veritate*:

(II.2.4.) *In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur, sicut si cognoscerem substantiam per similitudinem accidentis (De ver., q. 13, a. 1, co.).*

În toată cunoașterea care este prin asemănare, modul cunoașterii este potrivit acordului dintre asemănare și cel a cărui asemănare este; și spun acord potrivit reprezentării, precum specia din suflet este în acord cu obiectul din afara sufletului, și nu în acord cu modul ei natural

de a fi. Și, de aceea, dacă o asemănare este inefficientă în a reprezenta specia, dar nu în a reprezenta genul, [atunci] obiectul va fi cunoscut în acord cu rațiunea genului, nu cu rațiunea speciei. Dacă însă nu reușește să reprezinte nici măcar genul, atunci va reprezenta [obiectul] doar în acord cu analogia. În acest caz, [obiectul] n-ar fi cunoscut prin rațiunea genului, cum se întâmplă când cunoosc substanța prin asemănarea unui accident.

În acest moment, ținând cont de cele specificate de Toma din Aquino în acest pasaj, ne putem întoarce la ceea ce spunea Dominik Perler în fragmentul (II.2.1.) și îi putem da dreptate, cel puțin în ceea ce privește speciile sensibile, despre care spunea că nu pot fi înțelese asemenea unor „imagini pictografice”. Cât privește însă celelalte entități intermediare, imaginile (*phantasmata*)⁵⁸, speciile inteligibile și conceptele, problema rămâne încă deschisă și o voi aborda în subcapitolele aferente cunoașterii la nivelul simțurilor interne și la nivelul intelectiv.

58. Redau termenul latin *phantasma, phantasmatis* (din gr. *phántasma*) prin *imagine* sau *imagine sensibilă*. În contextul de față, termenul are sensul de reprezentare internă sau reprezentare senzorială, însă am evitat aceste sintagme deoarece voi analiza disputa dintre *realism* și *reprezentationalism*, iar o astfel de sintagmă ar putea induce cititorul în eroare, înclinând balanța în favoarea reprezentationalismului. Cu toate că, în limba română, termenul *imagine* are și conotații vizuale, aleg această traducere deoarece primul sens din dicționar este cel de „reflectare de tip senzorial a unui obiect în mintea omenească sub forma unor senzații, percepții sau reprezentări; [...] concret: obiect perceput prin simțuri”. A se vedea *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, s. v. *imagine*.

Odată stabilit sensul termenului *similitudo* ca împărtășire sau comunicare a unei forme putem să avansăm și să ridicăm o nouă întrebare: ceea ce percepem este *asemănarea*, din moment ce aceasta se află în ochi, sau este forma a cărei *asemănare* este specia din organul de simț? Mai exact, în termeni tomisti, speciile sensibile sunt *id quo*-ul cunoașterii senzoriale (cele *prin care* cunoaștem), sau *id quod*-ul acesteia (cele *pe care* le cunoaștem)? Distincția *id quo* – *id quod*, în cazul procesului cunoașterii, a stârnit o serie de controverse care au dat naștere, la rândul lor, unor serii de interpretări care i-a împărțit pe exegeții contemporani în două mari tabere: *realismul direct*⁵⁹ și reprezentationalismul. Când spun „realism direct” și „reprezentationalism” îi am în vedere pe acei interpreți contemporani care au citit epistemologia lui Toma din Aquino fie prin grila realismului, fie prin cea a reprezentationalismului. Adepții realismului direct consideră că gândurile noastre se referă la obiecte din lumea reală, la care avem un acces direct prin asimilarea entităților intermediare, care determină conținuturile obiectelor și care joacă doar un *rol cauzal*, acela de *id quo* în procesul cunoașterii; în schimb, reprezentationaliștii tratează entitățile intermediare ca fiind *id quod*-ul cunoașterii, ceea ce înseamnă că accesul la obiectele din lumea reală are loc cunoscând mai întâi entitățile intermediare care reprezintă conținutul obiectelor, ceea ce se traduce prin faptul că aceste entități joacă mai mult decât un simplu rol cauzal, anume că joacă un *rol cognitiv*.⁶⁰ Cu toate că disputele dintre cele două tabere se

59. Pentru o discuție despre diferitele tipuri de interpretări ale epistemologiei lui Toma, a se vedea subcapitolul II.6., în special diferența dintre realismul direct și realismul naiv.

60. Una dintre diferențele majore dintre reprezentationalismul lui Toma din Aquino și reprezentationalismul în înțelesul lui co-

poartă mai mult pe terenul speciilor inteligibile sau al conceptelor decât pe cel al speciilor sensibile sau al imaginilor, liniile argumentative pot fi adaptate și la acest nivel. Altfel spus, disputa lor poate fi urmărită și la aceste prime două niveluri ale cunoașterii.

Robert Pasnau descrie, într-un studiu,⁶¹ trei modele posibile ale relației dintre specii (sensibile și inteligibile) și puterile cognitive, fie ele senzoriale sau intelective, în filosofia medievală de factură aristoteliciană. Acestea sunt: modelul adjectival (A), modelul actualizator (B) și modelul obiect (C). După spusele lui Pasnau, aceste modele pot fi aplicate mai multor doctrine medievale ale cunoașterii, cum ar fi cele propuse de Petrus Aureoli, Johannis Capreoli sau Francisco Suárez, dar și de Toma din Aquino. În cele ce urmează le voi analiza pe fiecare în parte, cu scopul de a vedea la care dintre ele se poate apela cu încredere pentru a explica, în mod adecvat, doctrina tomistă a speciilor sensibile.

(A) *Modelul adjectival* tratează speciile ca fiind ceea ce determină puterile cognitive pe care le informează, dar, în același timp, față de care nu sunt total diferite. Speciile sunt responsabile (a) de funcționarea sau non-funcționarea unei stări cognitive, nu doar pentru activarea acesteia, și (b) de faptul că o putere cognitivă percepe X mai degrabă decât Y; altfel spus, ele sunt responsabile de faptul că puterea cognitivă este îndreptată către X, și nu către Y; că puterea

mun este faptul că reprezentationalismul tomist nu poate conduce la scepticism, altfel spus, nu este un reprezentationalism reprehensibil din punct de vedere epistemologic, iar acest lucru va deveni clar mai târziu pe parcursul volumului.

61. R. PASNAU, „Id quo cognoscimus”, în S. KNUUTTILA și P. KÄRKKÄINEN (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer Verlag, Dordrecht, 2008, pp. 131–151.

cognitivă are acest conținut, și nu celălalt. În cuvintele lui Robert Pasnau:

(II.2.5.) În această perspectivă, așa cum o voi înțelege, specia nu este *acțiunea* vederii. Cineva s-ar putea să dorească să trateze specia astfel, dar cred că este cel mai bine ca acțiunea să fie lăsată ca o categorie aparte sau să fie considerată ca fiind ontologic distinctă sau redusă la altceva. De asemenea, specia nu este o caracteristică a acțiunii, cum ar fi într-o *teorie adverbială*. Mai degrabă, specia este o modificare a puterii cognitive. Este, spre exemplu, acea stare a puterii cognitive care o face să vadă imediat o mașină de pompieri roșie. [...] Într-un anumit sens, specia este cea care explică intenționalitatea unei stări mentale.⁶²

Dacă, în mod normal, procesul cunoașterii la Toma din Aquino are nevoie de cel puțin trei elemente – obiectul, specia și puterea cognitivă, nepunând la număr și mediul, fără de care specia nu s-ar putea transmite –, în cadrul acestui model adjectival, specia și puterea cognitivă devin un singur element, reducând astfel numărul necesar al elementelor implicate în ecuația cunoașterii. De obicei acest model explicativ îi poare fi lesne atribuit lui William Ockham, dar nu și lui Toma din Aquino, deși există pasaje în care și el pare a lăsa loc și unei interpretări adjectivale. În *Theories of Cognition*⁶³, Robert Pasnau susține posibilitatea aplicării acestui model adjectival al speciilor la Toma din Aquino, făcând referire la câteva locuri din *Scriptum super libros*

62. *Ibidem*, p. 132.

63. *Idem*, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, ed. cit., pp. 189–194.

Sententiarum, Summa theologiae și *Quaestiones disputatae de veritate*. Să vedem ce spune unul dintre aceste pasaje:

(II.2.6.) *Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius* [subl. m.] *visi, sicut cum Deus cognoscit seipsum; vel aliqua similitudo eius* [subl. m.], *sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo in intelligendo unum fieri. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur, sicut si cognoscerem substantiam per similitudinem accidentis* (*De ver.*, q. 8, a. 1, co.).

Acum trebuie să considerăm și să înțelegem care este modul de a-L vedea pe Dumnezeu prin esență. În toată vederea trebuie să considerăm ceva prin care cel care vede să vadă obiectul văzut; și acesta este fie esența celui văzut, cum Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși, fie o anumită asemănare a celui văzut, cum omul vede piatra. Și, din acest motiv, cel care înțelege și cel înțeles trebuie să devină, într-un anumit mod, unul în actul înțelegerii.

Însă nu se poate spune că esența lui Dumnezeu este văzută de intelectul creat printr-o asemănare. În fapt, în toată cunoașterea care este prin asemănare, modul cunoașterii este după acordul dintre asemănare și cel a cărui asemănare este [aceasta]; și spun acord după reprezentare, așa cum specia din suflet este în acord cu obiectul din afara sufletului, nu cu modul lui natural de a fi. Și, de aceea, dacă o asemănare este inefficientă în a reprezenta specia, însă nu în a reprezenta genul, obiectul va fi cunoscut în acord cu rațiunea genului [*i. e. natura genului*], nu cu rațiunea [*i. e. natura*] speciei. Dacă nu reușește să reprezinte nici măcar genul, atunci va reprezenta doar în acord cu analogia [cu o asemănare care este analogă]. În acest caz, [obiectul] n-ar fi cunoscut prin rațiunea [*i. e. natura*] genului, cum se întâmplă când cunoaștem substanța prin asemănarea unui accident.

Să încerc să clarific chestiunile subliniate în pasajul din limba latină. Există două feluri în care putem vedea un obiect: (a) prin esența lui, așa cum se întâmplă în cazul lui Dumnezeu, care își cunoaște esența prin el însuși, și (b) prin asemănarea sau specia lui, cum se întâmplă atunci când privim un obiect din natură, cum este o piatră. Acest al doilea fel pune în joc două elemente, care trebuie să devină, într-un anumit mod, în actul vederii, unul singur: cel ce vede, în acest caz puterea senzorială, și cel văzut prin specia sensibilă sau asemănarea sa. A deveni, într-un anumit mod, o unitate cu *specia sensibilă* înseamnă, în fapt, a asimila specia în actul vederii:

(II.2.7.) *Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas* (S. c. G., I, 65, n. 9).

Întreaga cunoaștere are loc prin asimilarea cunoscutorului de către cel cunoscut, dar există totuși o diferență, pentru că, în cunoașterea umană, asimilarea are loc prin acțiunea obiectelor sensibile asupra puterilor cognitive umane.

(II.2.8.) *Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam* [...] (S. th., I, q. 5, a. 4, ad 1).

Și deoarece cunoașterea are loc prin asimilare, asemănarea are în vedere forma [...].

(II.2.9.) *Dicendum quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma* (De ver., q. 8, a. 8, co.).

Trebuie spus că întreaga cunoaștere are loc prin asimilare; între două [lucruri] există asemănare în măsura în care există un acord formal.

(II.2.10.) [...] *cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat* (De ver., q. 22, a. 1, ad 2).

[...] cum cunoașterea are loc prin asimilare, [căci] asemănarea în modul ei de a fi natural nu produce cunoașterea, ci mai mult o împiedică; din acest motiv, organele de simț trebuie să fie depozitate de speciile obiectelor sensibile pentru a le putea recepta în acord cu modul de a fi spiritual care produce cunoașterea.

Concluzia lui Robert Pasnau cu privire la nivelul intelectului, în cazul lui Toma, este că speciile inteligibile sunt

forme accidentale ale intelectului care îi conferă acestuia capacitatea de a cunoaște un anumit obiect, motiv pentru care ar fi greșit să înțelegem că speciile inteligibile și intelectul sunt două elemente diferite, speciile fiind în fapt proprietăți sau stări ale intelectului.⁶⁴ Aceste concluzii privitoare la relația dintre speciile inteligibile și intelect pot fi adaptate și la nivelul senzorial, respectiv la relația dintre speciile sensibile și puterile cognitive-senzoriale aferente fiecărui simț în parte, unde se traduc astfel:

(a) *speciile sensibile* nu au cum să fie obiectele simțurilor;
 (b) *speciile sensibile* există doar atunci când puterile senzorial cognitive sunt actualizate, adică atunci când simțurile simt;

(c) *speciile sensibile* nu sunt cauze ale actelor senzoriale.

Așa cum văd eu lucrurile, spunând că puterea cognitivă, fie ea senzorială sau intelectuală, trebuie să devină una cu specia înseamnă că inițial ele nu sunt identice, ci diferite una față de cealaltă, de unde rezultă că specia nu poate fi un principiu intern al cunoașterii, ci poate deveni, prin asimilare, una cu cunoașterea, ceea ce este cu totul altceva decât concluzia la care ajunge Robert Pasnau. Dar poate că pasajul (II. 2. 6.) nu face întru totul dreptate modelului adjectival în versiunea lui tomistă. Să vedem dacă pasajul din *II Scriptum super libros Sententiarum* (d. 3, q. 3, a. 1, co.), care, de altfel, este singurul citat de Robert Pasnau, susține în mod mai convingător acest model:

(II.2.11.) [...] *in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma eius; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens* (II Super Sent., d. 2, q. 3, a. 1, co.).

64. *Ibidem*, p. 191.

[...] într-adevăr, în intelectul uman, asemănarea lucrului înțeles este diferită de substanța intelectului și este precum forma lui; de aceea, din intelect și asemănarea lucrului este produs un întreg, care este intelectul în actul înțelegerii.

Specia este diferită de substanța intelectului, de substanța puterii cognitive, dar când puterea cognitivă este în act, specia și puterea sunt una. Din nefericire, în acest loc, Toma din Aquino nu spune ce anume actualizează puterea cognitivă, dacă actualizatorul este ceva intrinsec sau ceva extrinsec puterii. Dacă ar fi vorba despre ceva intrinsec ei, așa cum spune modelul adjectival, ar însemna fie că puterea cognitivă are acces direct la obiect – concluzie adevărată pentru un scolastic cum este William Ockham, dar inaplicabilă lui Toma din Aquino –, fie că speciile sensibile sau speciile inteligibile sunt niște entități intermediare inutile. Mai mult, modelul adjectival aplicat lui Toma din Aquino nu poate explica rolul *speciilor din mediu* (*species in medio*), chestiune pe care o sesizează și o admite și Robert Pasnau⁶⁵. Concluzionând, modelul adjectival nu-i poate fi aplicat lui Toma din Aquino decât forțând textele sale.

(B) Conform *modelului actualizator*, speciile sunt cele care informează puterea cognitivă, făcând-o să intre într-o anumită stare cognitivă. Spre deosebire de modelul adjectival, în acest model speciile sunt mai îndepărtate de puterile cognitive, fiind așadar diferite, și nu identice, cu puterile. Relația de tipul *actualizator-actualizat*, spunea Pasnau, poate lua mai multe forme, printre care și forma unei relații de cauzalitate eficientă, unde specia face ca puterea cognitivă să aibă un anumit efect, anume înțelegerea sau

65. A se vedea *idem*, „Id quo cognoscimus“, ed. cit., p. 133.

simțirea unui obiect. Pe lângă faptul că speciile sunt diferite de puterile cognitive, sunt diferite și de starea lor de a fi în act, ceea ce înseamnă că relația dintre specii și puteri nu poate fi una cu caracter cognitiv, ci pur și simplu una de tipul *actualizării*.⁶⁶ Ideea instituirii unei relații de cauzalitate eficientă între specie și puterea cognitivă este sortită eșecului în cazul lui Toma din Aquino, pentru că în actul înțelegerii nu specia, ci obiectul cunoscut este cauza eficientă, el fiind cel care produce, pe lângă forma efectului, și acțiunea.⁶⁷ Cauza eficientă este, alături de cauza formală, o cauză extrinsecă obiectului⁶⁸, responsabilă pentru mișcarea și starea obiectului; este principiul care produce, în exemplul devenit de acum loc comun, statuia. Așadar, este evident că în cazul cunoașterii specia nu poate juca acest rol de cauză eficientă, ea depinzând la rândul ei de obiectul pe care îl reprezintă. Robert Pasnau afirmă radical că acest model nu poate fi aplicat nici unuia dintre autorii scolastici influențați de Aristotel:

(II.2.12.) În mod special [dintre autorii scolastici], nimeni nu pare a lua în serios posibilitatea ca speciile să fie cauze eficiente. O asemenea interpretare nu ar putea fi calificată drept o interpretare scolastică aristotelică. Și, de vreme ce termenul *specie*, în sensul său cognitiv, este în mod necesar legat de un cadru aristotelic, putem trage concluzia că modelul cauzalității eficiente nu este un model viabil pentru specii.

66. A se vedea *ibidem*, p. 134.

67. A se vedea E. M. MACKINON, „Understanding According to Bernard Lonergan“, part I, în *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 28:2, April, 1964, p. 108.

68. A se vedea *De princ. nat.* (cap. 3-4), *S. th.* (I, q. 2, a. 3, co.; q. 6, a. 1, co.; q. 14, a. 5, co.).

(C) *Modelul obiect*, ultimul model prezentat de Robert Pasnau, are următoarele două caracteristici: (1) speciile sunt diferite de puterile cognitive și (2) puterile cognitive primesc forme (*informo*) și, astfel, sunt actualizate de către specii în virtutea faptului că sunt înțelese într-un anumit mod. Faptul că puterea cognitivă înțelege într-un anumit mod speciile poate fi interpretat fie accentuând verbul „a înțelege“, fie accentuând locuțiunea adverbială „într-un anumit mod“. Prima interpretare conduce către un *representationalism tare*, unde speciile sunt obiectul cunoașterii, pe când a doua interpretare conduce către un *representationalism moderat* sau, cum mai este denumit, un *realism indirect*. Consecințele primei interpretări, cea realizată în cheia *representationalismului tare*, ar fi, în primul rând, subiectivismul cunoașterii și, în al doilea rând, scepticismul. Cum putem avea acces la realitate în cazul în care ceea ce cunoaștem este doar imaginea obiectului? Cum putem ști cu adevărat că avem acces la obiect așa cum este el, dacă ceea ce cunoaștem este o reprezentare a lui? Să presupunem că avem doi cunoscători, X și Y, unde X este daltonist. Astfel, când vor privi un obiect verde, X s-ar putea să spună că e roșu, iar Y că este verde. În final, ambii ar avea dreptate pentru că unicul criteriu al adevărului va fi unul subiectiv, anume felul în care X sau Y percep asemănarea culorii. Pentru ca aceste consecințe sau altele de același fel să fie evitate, este suficient să se apeleze la cea de-a doua interpretare, centrată pe locuțiunea adverbială, care, la rândul ei, poate fi abordată din două perspective: fie spunem că, deși puterile cognitive au o relație cu speciile, deci că le cunosc într-un anumit mod, cele pe care le percepem, deci cele pe care le cunoaștem, sunt totuși obiectele din lumea extramentală, nu speciile, fie spunem că între specii și obiectele pe care acestea le reprezintă există o relație de *identitate formală* –

atunci când înțelegem specia înțelegem, în același timp, și forma obiectului, deoarece ambele au același conținut informațional. Mă voi opri puțin asupra resurselor primei perspective a interpretării centrate pe locuțiunea adverbială.

Strategia de interpretare a lui Robert Pasnau, care dorește să demonstreze că speciile sunt cunoscute *într-un anumit mod* de către puterile cognitive, fără ca această stare de lucruri să degenereze într-o formă de reprezentationalism idealist, care s-ar putea traduce prin subiectivism sau scepticism epistemologic, se bazează în primul rând pe câteva pasaje extrase din operele de tinerețe ale lui Toma din Aquino, unde acesta pare a susține *modelul obiect* sau *doctrina act-obiect*, după cum o mai numește Pasnau în *Theories of Cognition*. Faptul că doctrina care reiese din aceste pasaje nu este respinsă în mod explicit de către Toma din Aquino în scrierile sale ulterioare constituie un motiv în plus pentru Pasnau să-și considere interpretarea justificată. Înainte de a expune argumentele lui Pasnau, vreau să fac aici o precizare, anume că întreaga sa demonstrație pleacă de la ambele tipuri de specii, sensibile și inteligibile, pentru ca mai apoi aceasta să fie restrânsă, exegetul centrându-și analiza doar pe cazul speciilor inteligibile. Observ aici cel puțin două supoziții de fundal: (1) faptul că trebuie să existe un comportament omogen al speciilor la nivelul senzorial și la cel intelectual, motiv pentru care pot fi tratate la fel, și (2) faptul că maniera în care este tradus și înțeles termenul latin *apprehendo*, *apprehendere*, în forma lui pasivă *apprehenditur*, are un conținut epistemic. Înainte de a decide asupra aplicabilității acestui model, trebuie observat cum anume se derulează, punct cu punct, interpretarea lui Robert Pasnau.

Pasajul cu care debutează modelul act-obiect este din *Scriptum super libros Sententiarum*:

(II.2.19.) *Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium nomen rei visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra animam. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur* (*I Super Sent.*, d. 35, q. 2, co.).

Cu toate acestea, ar trebui să se știe că a fi cunoscut se poate spune în două feluri; la fel [este] și cu văzut. Căci primul [obiect] văzut este însăși specia obiectului vizibil, care există în pupilă, care este desăvârșirea celui care vede, și principiul vederii, și lumina intermediară a obiectului vizibil. Iar al doilea obiect văzut este obiectul extramental însuși. La fel, primul obiect cunoscut este însăși asemănarea obiectului, care este în intelect, iar al doilea obiect cunoscut este obiectul însuși, care este înțeles prin acea asemănare.

Citind aceste rânduri, motivele pentru care Robert Pasnau a optat pentru invocarea acestui pasaj la începutul interpretării devin evidente: nu numai doctrina act-obiect⁶⁹ este la lucru aici, ci însuși reprezentationalismul epistemologic⁷⁰ – *primum visum* și *primum intellectum* sunt specia sensibilă, respectiv specia inteligibilă, adică asemănarea

69. Așa cum o înțelege Pasnau, doctrina act-obiect este pusă la lucru atunci când percepem lumea percepend speciile, sau, altfel spus, când speciile sunt percepute pentru a percepe altceva.

70. Vorbind despre *reprezentationalism epistemologic* este clar faptul că exclud *reprezentationalismul ontologic*, care ar fi ceea ce am numit mai sus *reprezentationalism idealist*.

formeii obiectului extramental, și nu obiectul extramental. Observăm că speciile sunt reificare și pot fi înțelese ca reprezentări ale obiectelor, mai degrabă decât ca forme asemănătoare ale formelor obiectelor. Dacă Toma din Aquino ar fi repetat această afirmație pe parcursul operelor sale, am fi putut concluziona că pune în joc o teorie epistemologică reprezentationalistă. Însă Toma din Aquino nu a făcut acest lucru, sau, după cum spune Pasnau, nu va repeta aceste greșeli⁷¹. O asemenea afirmație directă a reprezentationalismului nu mai poate fi întâlnită pe parcursul corpusului tomist, dar ceea ce putem întâlni, în special în scrierile de tinerețe, este doctrina act-obiect, așa cum o definește și o înțelege Pasnau. O putem vedea la lucru în următorul pasaj din *Quaestiones disputatae de veritate*:

(11.2.14.) *Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio (De ver., q. 1, a. 11, co.).*

Cât privește perceperea simțului, trebuie știut că este o anumită putere de percepție care percepe specia sensibilă când obiectul sensibil este prezent, adică simțul propriu; [și este și altă putere] care percepe [specia] când obiectul [sensibil] este absent, adică imaginația.

Ce concluzii extrage Robert Pasnau de aici? Că perceperea (*apprehendo*) speciilor nu pare a fi o acțiune a simțurilor, care are loc pe lângă perceperea obiectului extern. Mai curând, obiectul extern este perceput datorită faptului că speciile sunt percepute. Această concluzie, care conduce

71. *Ibidem*, p. 202.

evident către doctrina act-obiect, este justificată, în primul rând, datorită manierei în care verbul *apprehendo* este tradus în limba engleză prin „to apprehend”. Verbul „to apprehend” are o gamă semantică largă, incluzând și o nuanță epistemologică. „To apprehend”⁷² poate fi folosit cu sensul de „a percepe”, dar și ca sinonim al verbelor „a înțelege”, „a recunoaște”, „a concepe”, „a-și face o imagine despre”, tocmai această nuanță epistemologică fiind speculată de Robert Pasnau în interpretarea sa. În limba română, verbul „a aprehenda” este utilizat, în genere, în vocabularul filozofic, unde are o nuanță epistemologică; este intrat în uzul limbii pe filieră franceză, *appréhender*, din latinescul *apprehendo*, care are, într-adevăr, și sensul de a cuprinde cu mintea, a înțelege. Chiar și *Ludwig Schütz Lexikon*, dedicat termenilor utilizați de Toma din Aquino, menționează această semnificație epistemologică a verbului *apprehendo*, ceea ce înseamnă că este posibil ca interpretarea lui Robert Pasnau să nu fie tocmai nejustificată, cel puțin la nivelul traducerii. Aprehensiunea, consideră interpretul, trebuie înțeleasă ca fiind o simplă relație cauzală, ceea ce ar conduce către o interpretare reprezentationalistă a cunoașterii senzoriale la Toma din Aquino; aprehensiunea înseamnă de fapt „cunoaștere”, iar o traducere a pasajului din *Scriptum super*

72. *To apprehend* are, conform *Merriam-Webster Dictionary*, trei sensuri: (1) *to arrest, to seize – to apprehend a thief*; (2) *a. to become aware of: to perceive, b. to anticipate, especially with anxiety, dread or fear*; (3) *to grasp with the understanding: to recognize the meaning of*. Este sinonim cu: *appreciate, comprehend, assimilate, behold, catch, catch on (to), cognize, compass, conceive, cotton (to or on to), decipher, decode, dig, discern, get, grasp, grok, intuit, know, make, make out, perceive, recognize, register, savvy, see, seize, sense, tumble (to), twig, understand*. Pentru detalii a se vedea *The Merriam-Webster Dictionary*, Perfection Learning Corporation, 2005, s. v. *to apprehend*.

libros Sententiarum, adecvată acestei nuanțe, ar fi, în acest nou context, valorificată epistemologic. Redau traducerea în engleză a lui Pasnau:

(II.2.15.) „*But with respect to the apprehension of sense, it should be known that there is one kind of apprehensive force that apprehends the sensible species when the sensible thing is present – that is, the sense proper – and another that apprehends it [the species] when the thing is absent – that is, imagination.*”⁷³

Ultimele două ocurențe ale termenului *apprehendo* din pasajul mai sus citat au o semnificație cognitivă, motiv pentru care ar fi neglijent din partea lui Toma din Aquino să folosească în prima parte a pasajului sensul obișnuit al lui *apprehendo*, fără conotație epistemologică, spune înrerprerul.⁷⁴

În această linie argumentativă a lui Pasnau mi se pare că este ignorat un anumit aspect, anume că Toma însuși spune că *nu* putem cunoaște obiectele în lipsa speciilor; a cunoaște sau a vedea prin intermediul speciilor înseamnă a avea un acces nemijlocit la obiect; altfel spus, nu există o cunoaștere mai directă a obiectelor extramentale hilemorifice altfel decât prin specii. Acest lucru este afirmat de Toma nu doar în scrierile de maturitate, ci și în cele de tinerețe, chiar în *Scriptum super libros Sententiarum*:

(II.2.16.) *Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium, cogitet de re immediate sine hoc quod eius cognitio convertatur ad aliquam aliam rem* (IV Super Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 8).

73. Apud R. PASNAU, *Theories*, ed. cit., p. 203.

74. Pentru detalii, a se vedea *ibidem*, p. 204.

La a opta [obiecție] trebuie spus: chiar și atunci când ceva este văzut prin asemănarea altui obiect, se poarc întâmpla ca, văzând obiectul printr-un intermediar, să îl considere [văzut] imediat, fără [a fi nevoie] ca cunoașterea lui să se întoarcă spre un alt obiect.

Chiar dacă obiectul este văzut prin intermediul speciei lui, acest fapt nu influențează caracterul nemijlocit al vederii sau al cunoașterii, după cum se poate observa și din următoarele pasaje:

(II.2.17.) *Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui conjungitur* (IV Super Sent., d. 49, q. 2, a. 1, ad 16).

La a șaisprezecea [obiecție] trebuie spus că despre cele materiale nu se spune că sunt văzute imediat decât atunci când cel care este în ele este capabil să fie unit cu vederea; [acestea] însă nu pot să fie unite prin esența naturii lor materiale. De aceea sunt imediat vizibile atunci când asemănarea lor este unită cu intelectul.

(II.2.18.) [...] *quia illud proprie videtur quod habet esse extra videntem* (III Super Sent., d. 14, q. 1, a. 2, qc. 2, co.).

[...] deoarece ceea ce este văzut în mod propriu [este] ceea ce are un mod de a fi în afara celui ce vede.

(II.2.19.) *Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes*

scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur (S. c. G., II, 75, n. 7).

Specia receptată în intelectul posibil nu este cea care este înțeleasă. Cum toate artele și științele sunt despre cele care sunt înțelese, rezultă că toate științele sunt despre speciile care sunt în intelectul posibil. Acest [lucru] este evident greșit: nici o știință nu se ocupă de astfel de lucruri, exceptând logica și metafizica. Cu toate acestea, obiectele sunt cunoscute prin [specii] în toate științele. Așadar, specia inteligibilă este receptată în intelectul posibil drept cea prin care înțelege, nu drept cea pe care [intelectul posibil] o înțelege, la fel cum specia culorii în ochi nu este cea care este văzută, ci cea prin care vedem. Însă ceea ce cunoaștem este natura însăși a obiectelor care există în afara sufletului, la fel cum obiectele din afara sufletului sunt văzute prin vedere corporală. Căci artele și științele au fost inventate pentru a cunoaște obiectele așa cum există ele în natura lor.

Un obiect extramental este văzut nemijlocit atunci când asemănarea lui, specia, este unită cu simțul, cu puterea cognitivă; așadar, specia nu influențează caracterul nemijlocit al procesului de cunoaștere, oricât de paradoxal ar părea

acest fapt. Pentru Toma din Aquino nu există un mod de cunoaștere mai direct decât *prin intermediul* speciilor, indiferent dacă acestea sunt specii sensibile, imagini (*phantasmata*), specii inteligibile sau concepte. Cu toate acestea, speciile nu pot reprezenta obiectul actului senzitiv, adică nu pot fi cele pe care (*id quod*) le vede văzul sau cele pe care le aude auzul, ci sunt doar cele prin care (*id quo*) văzul vede și auzul aude. Aceasta deoarece, dacă speciile ar fi cele pe care le-am cunoaște și nu doar asemănări ale obiectelor pe care le cunoaștem, științele și artele nu ar mai fi despre obiecte din lumea înconjurătoare, ci despre specii, ceea ce este fals deoarece:

1. în cunoaștere, senzorială sau intelectuală, ar interveni subiectivismul;
2. subiectivismul în cunoaștere ar conduce la relativism;
3. relativismul ar conduce către scepticism;
4. artele și științele au fost inventate pentru a cunoaște obiectele așa cum există în natură, nu așa cum există ele într-una sau alta dintre mințile care le gândesc.

Toate aceste motive justifică faptul că speciile nu pot fi obiectele imediate ale cunoașterii, cel puțin nu într-o primă mișcare a simțului, deoarece în cazul introspecției și al reflecției ele pot fără probleme să devină obiecte ale cunoașterii.

Următorul pas pe care îl face interpretul american în demonstrația *doctrinei act-obiect* constă în identificarea reacției pe care o are Toma din Aquino față de această doctrină. Mai exact, Robert Pasnau observă și accentuează un cuvânt din *Summa theologiae* (I, q. 85, a. 2) pe care ceilalți interpreți par să-l fi trecut cu vederea. Termenul cu pricina este *solum*. Să vedem pasajul:

(II.2.20.) *Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt*

nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus (S. th., I, q. 85, a. 2, co.).

Răspund că unii au gândit că puterile noastre cognitive nu cunosc nimic în afară de propriile afectări, așa cum simțul nu simte nimic în afară de afectarea organului său. În același fel, intelectul nu înțelege nimic în afară de afectarea sa, adică specia inteligibilă receptată în el. Astfel, specia de acest fel este chiar ceea ce este

înțeles. Însă această opinie este în mod evident falsă din două motive. Primul, deoarece lucrurile pe care le înțelegem sunt aceleași despre care sunt științele. Dacă cele pe care le înțelegem ar fi doar speciile care sunt în suflet, ar rezulta că toate științele ar fi nu despre obiectele din afara sufletului, ci doar despre speciile inteligibile care sunt în suflet; așa cum, după platonicieni, toate științele sunt despre Idei, despre care susțineau că sunt înțelese în act. Al doilea, pentru că ar urma eroarea anticilor care susțineau că tot ceea ce se arată este adevărat, astfel încât cele contradictorii devin simultan adevărate. Căci dacă facultatea nu cunoaște decât propriile sale afectări, atunci judecă numai despre acestea. Iar atunci ceva se arată doar în felul în care facultatea cognitivă este afectată. Astfel, întotdeauna judecata facultății cognitive va fi despre cel care judecă, adică despre propria afectare, potrivit ei, și astfel orice judecată va fi adevărată. De exemplu, dacă gustul nu ar simți decât propria sa afectare, [atunci] când cineva cu simțul gustului sănătos ar judeca mierea ca fiind dulce ar judeca adevărat; și tot așa când cineva cu simțul gustului alterat ar judeca mierea ca fiind amară ar judeca adevărat, căci amândoi ar judeca în funcție de felul în care le este afectat simțul gustului. De aici rezultă că fiecare opinie ar fi la fel de adevărată și în general orice receptare. Așadar, trebuie spus că specia inteligibilă este pentru intelect cea prin care el înțelege.

Într-adevăr, Toma din Aquino pare a respinge aici o formă *idealistă tare* a reprezentationalismului, și nu doctrina act-obiect. Altfel spus, Toma nu contrazice faptul că speciile pot fi cunoscute *într-un anumit mod*, ci doar faptul că acestea nu pot fi *singurele* obiecte ale cunoașterii. Dar chiar

dacă Toma nu neagă posibilitatea doctrinei act-obiect, pentru a putea afirma cu certitudine că o acceptă, ar trebui să existe cel puțin un loc, un pasaj unde să afirme explicit sau implicit acest fapt sau măcar un loc în care să explice ce anume înseamnă sau ce formă poate lua această manieră de înțelegere a speciilor înainte de înțelegerea obiectului pe care ele le reprezintă. Pentru a confirma prima variantă, Pasnau nu găsește nici un astfel de pasaj în operele lui Toma. De altfel, nici nu își centrează strategia interpretativă pe o astfel de perspectivă pozitivă, care să vizeze ceea ce este afirmat în corpusul tomist, ci pe una negativă, care vizează tocmai ceea ce nu este spus. Concret, argumentul forte al lui Pasnau în acest punct este următorul: dacă Toma nu neagă ceea ce afirmă în tinerețe înseamnă că își menține această poziție și în textele ulterioare. Ceea ce Pasnau identifică totuși în chip pozitiv este un pasaj în care Toma pare a spune ce anume înțelege prin „a cunoaște speciile într-un anumit mod”. Locul avut în vedere este din *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (a. 9, ad 6), unde termenul pus în joc este cel de *praeintelligo*, *praeintelligere*:

(II.2.21.) *Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, quae fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili* (*De spirit. creat.*, a. 9, ad 6).

Pentru ambele activități [ale intelectului, de o parte cunoașterea quidității și, de cealaltă parte, compunerea și dividerea], specia inteligibilă, care face intelectul posibil să fie în act, este precunoscută, deoarece intelectul posibil nu operează decât dacă este în act, la fel cum

văzul nu vede decât prin ceea ce este actualizat de o specie vizibilă. De aceea, specia vizibilă nu este cea care este văzută, ci cea prin care [lucrul] este văzut. Același lucru este [adevărat] și despre intelectul posibil.

Deoarece pasajul citat dă seamă de cunoașterea intelectuală, nu îl voi analiza acum într-o manieră detaliată, urmând a reveni asupra lui în capitolul dedicat speciilor inteligibile. În orice caz, din moment ce există un astfel de termen care întărește argumentul *doctrinei act-obiect* la nivelul intelectual, ar trebui să existe și un echivalent al său la nivelul cunoașterii senzoriale. Pentru a reda acțiunea percepției, Toma din Aquino folosește termenul *apprehendo*, încât ar trebui să întâlnim, cel puțin o dată pe parcursul *corpusului tomist*, un termen de felul *prae-apprehensio*, *prae-apprehenditur*. Dar acest lucru nu se întâmplă.⁷⁵ De altfel, nu am reușit să identific nici un alt cuvânt care să îndeplinească funcția lui *prae-intelligitur* la nivelul cunoașterii senzoriale.

Voi rezuma argumentația lui Pasnau în favoarea doctrinei act-obiect, pentru a face lucrurile mai clare:

1. există pasaje din scrierile de tinerețe ale lui Toma care afirmă doctrina act-obiect;
2. în opera de maturitate Toma din Aquino nu respinge în mod explicit ceea ce afirmă în tinerețe;
3. în cazul cunoașterii senzoriale, verbul folosit de Toma din Aquino este *apprehendo*, verb cu conotații cognitive;
4. la nivelul intelectual există un cuvânt folosit pentru a reda funcția de cunoaștere imediată a speciilor inteligibile, anume *praeintelligo*.

75. Pentru a putea face această afirmație, am folosit motorul de căutare *Corpus Thomisticum*, funcția *Index Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>.

Pentru mai multă rigurozitate, cred că este necesară o analiză mai detaliată a validității acestor patru elemente ale argumentației:

1. Faptul că un autor afirmă în tinerețe o doctrină nu constituie o dovadă suficientă a faptului că o împărtășește și mai târziu. De obicei, în scrierile de tinerețe, opiniile autorilor nu sunt clar încheiate și sedimentate. Pe de altă parte, nici faptul că scrierile de tinerețe nu reprezintă doctrina finală a unui autor nu poate fi un contraargument solid pentru respingerea unei teze. Las așadar suspendată această chestiune, reținând de aici doar că *este posibil* ca între doctrina de tinerețe și cea de maturitate a unui autor să nu existe un acord.

2. Nu este suficient să spunem că, într-un text, afirmația X nu este negată pentru a putea afirma X, ci trebuie să îl și găsim pe X afirmat. Dacă ne bazăm doar pe faptul că X nu este negat, există, într-adevăr, posibilitatea ca X să fie afirmat, dar la fel de bine există și posibilitatea ca X să nu mai fie afirmat.

3. Verbul *apprehensio* poate avea conotații cognitive, dar în genere este folosit în limba latină cu sensul de „a prinde” etc.

4. Se poate observa, în demonstrația propusă de Robert Pasnau, o deplasare a abordării sale de la speciile sensibile la speciile inteligibile, așa cum remarcam și mai devreme. Mai exact, interpretarea debutează cu analiza speciilor sensibile, dar, în momentul în care descoperă epuizarea resurselor care susțin argumentația la nivelul senzorial, trece la analiza rolului speciilor inteligibile, ca și cum nu ar exista nici un fel de diferențe între nivelul senzorial și cel intelectual, respectiv între speciile sensibile și cele inteligibile. Faptul că primele entități intermediare sunt cunoscute de

puteri cognitive senzoriale materiale, pe când celelalte, de către puteri cognitive intelective imateriale introduce o distanță între ele, distanță pe care Pasnau nu pare a o lua în calcul. De vreme ce doctrina act-obiect pune accent pe desfășurarea activității puterii cognitive care cunoaște „într-un anumit fel” specia, diferența dintre puterile senzoriale și cele intelective are, cred, un cuvânt greu de spus, căci pentru puterile intelective cunoașterea vizează universalul, nu particularul.

Luând toate aceste mențiuni în calcul, trebuie să concluzionăm că doctrina act-obiect poate fi aplicată doar în cazul scrierilor de tinerețe ale lui Toma din Aquino, nu și în cazul celor de maturitate.

După această analiză detaliată a primei perspective a modelului obiect, ajung cu investigația mea la cealaltă perspectivă asupra celei de-a doua interpretări a acestui model.⁷⁶ Această perspectivă s-a conturat indirect, prin criticile primei perspective. Tezele ei sunt următoarele:

a) speciile sensibile sunt văzute ca *id quo*-ul, și nu ca *id quod*-ul cunoașterii senzoriale;

b) între simț, specia sensibilă care informează organele de simț și forma accidentală care este în lucru există o identitate formală;

c) specia are capacitatea de a exista în două suporturi diferite, în obiectul extramental și în organul de simț. Faptul că speciile sunt cele prin care [*id quo*], și nu cele pe care

76. Această a doua perspectivă a *modelului act-obiect* este susținută de autori precum D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, ed. cir.; J. HALDANE, „Aquinas and the Active Intellect”, în *Philosophy*, vol. 67, 1992, pp. 199–210; A. KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge, New York, 2004; E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London and New York, 2003.

[*id quod*] le simțim poare fi lesne observat dacă avem în atenție cele spuse mai sus despre consecințele situației în care speciile devin obiecte ale cunoașterii, considerând pasajele deja citate – (II.2.6.), (II.2.16.), (II.2.20.) –, dar și alte pasaje:

(II.2.22.) *Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit* (S. th., I, q. 5, a. 2, s. c.).

Din contră, specia inteligibilă este pentru intelect ceea ce specia sensibilă [este] pentru simț. Dar specia sensibilă nu este ceea ce este simțit, ci mai curând cea prin care simțul simte.

(II.2.23.) [...] *sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus* (S. c. G., II, 75, n. 7).

[...] la fel și specia culorii în ochi nu este ceea ce este văzut, ci cea prin care vedem.⁷⁷

d) Speciile, indiferent dacă sunt specii sensibile sau inteligibile, sunt asemănări (*similitudines*) ale obiectelor cunoașterii:

(II.2.24.) [...] *species quae est in pupilla, est similitudo coloris qui est in pariete* (Sent. De anim., lib. 3, l. 7, n. 24).

[...] specia care este în pupilă este asemănarea culorii care este în perete.

77. Aceeași idee se poate regăsi și în următoarele pasaje: S. th. (I, q. 12, a. 9, co.; I, q. 14, a. 15; I, q. 55, a. 2), De ver. (q. 10, a. 8, ad 2), Comp. theol. (lib. 1, cap. 85, co.).

(II.2.25) [...] *vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae*. (I Super. Sent., d. 27, q. 2, a. 2, q. c. 1, co.).

[...] sau specia ei care este asemănarea obiectului înțeles.

Identitatea formală dintre specia sensibilă care informează organul de simț și forma accidentală a obiectului, așa cum este ea propriu-zis în lucrul din afara sufletului, este cea care face ca reprezentationalismul tare să fie imposibil de aplicat teoriei tomiste a cunoașterii umane. Motivul constă în faptul că, odată cu cunoașterea speciilor, cunoaștem în mod direct și trăsăturile lucrului pe care acestea le reprezintă:

(II.2.26.) *Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum* (S. th., I, q. 45, a. 4, ad 1).

Și folosesc același mod de a vorbi când se spune că primul [obiect] vizibil este culoarea, deși cel care este văzut în mod propriu este obiectul colorat.⁷⁸

Dar în acest moment poate interveni o altă problemă în raport cu această a doua perspectivă, deoarece Toma din Aquino afirmă că speciile sunt numeric diferite în diferiți subiecți cunoscători⁷⁹, ceea ce înseamnă că, de exemplu,

78. Acest loc este foarte important și pentru că introduce distincția dintre *obiect prim* și *obiect propriu* al unei puteri cognitive. Voi reveni la această problemă când voi discuta cazul speciilor inteligibile, iar atunci va deveni mai clară importanța pasajului.

79. A se vedea Comp. theol. (lib. 1, cap. 85): *Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuum, et ita non erit universalis, sed individualis. Ex*

atunci când X și Y privesc un același cub roșu, roșeața cubului va fi în mod diferit în X și în Y. Altfel spus, S_X va fi diferită de S_Y – unde S este specia sensibilă, iar X, Y sunt subiecții cunoscători. În această situație, cum mai este posibil ca S_X și S_Y să fie în același timp identice cu roșeața din cub, dar diferite între ele? Nu cumva încalcăm în acest caz tranzitivitatea identității? Normal ar fi ca atunci când spunem că S_X este identic cu S_O – unde O este obiectul extramental și S_O specia așa cum este ea în compusul hilemorfic –, iar S_Y este identic cu S_O , să rezulte că S_X și S_Y sunt identice. În consecință, Toma din Aquino pare a încălca aici un principiu elementar al logicii, unanim recunoscut de filozofi și teologi deopotrivă, dar și de simțul comun în genere. Deși incongruența dintre identitatea formală a speciilor, prin care înțeleg identitatea speciilor care informează puterile cognitive cu formele din obiectul extramental, și proprietatea acestora de a fi numeric diferite în diferiți subiecți cunoscători pare a fi imposibil de rezolvat, soluția este simplă și face recurs la ceea ce Toma din Aquino numește *principiul individuației*.⁸⁰

quo videtur sequi quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu. Deinde quia, cum ostensum sit quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur quod si alius est intellectus in me et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus eiusdem speciei.

80. De ente et ess. (cap. I): *Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur*

Materia care se află sub anumite dimensiuni clar determinate, *materia signata*,⁸¹ este cea care individualizează compusul:

(II.2.27.) *Anima autem intellectiva [...] eo modo individuat secundum materiam corporalem ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis (De spirit. creat., a. 9, ad 15).*

Sufletul intelectual [...] este individualizat, cum s-a spus, în funcție de materia corporală, adică în măsura în care are dispoziția de a fi forma acestui corp.

Luând în calcul principiul individuației, constatăm că X și Y diferă, printre altele, și datorită materiei din care sunt alcătuiți, ceea ce mai departe înseamnă că, în momentul în care roșeața cubului este receptată de X, S_X va fi automat individualizată de materia lui X. Același lucru se va întâmpla, în mod evident, și în cazul lui Y, unde roșeața va fi individualizată de materia lui Y, specia devenind astfel S_Y . În acest nou context vom avea: $S_X = S_O$, $S_Y = S_O$, dar și surprinzătorul $S_X = S_Y$. Ceea ce face ca S_X să fie diferit de S_Y este doar materia diferită a celor doi subiecți cunoscători, nu și conținutul, adică forma roșeții. Putem să ne gândim că X și Y sunt Asterix și Obelix, în situația în care ating, în același timp, o plită caldă. Ambii vor resimți căldura, deși este posibil ca Asterix să o resimtă ca fiind mai caldă decât

hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum.

81. Despre esența obiectelor individuale, a se vedea S. EDWARDS, „Aquinas on Individuals and Their Essences“, în *Philosophical Topics*, vol. 13, nr. 2, 1985, pp. 155–163 și R. W. CLARK, „Aquinas on Intentions“, în *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 40, nr. 2, 1976, pp. 303–310.

Obelix, care, fiind scăpat: când era mic în oala cu poțiune magică, are o rezistență crescută la factorii externi.⁸² Miezul informațional al speciei, forma căldurii, este aceeași, rămâne neschimbată, însă felul în care cele două personaje le receptează și le resimt diferă.

Ultima trăsătură a realismului din cadrul modelului obiect al speciilor sensibile este faptul că speciile pot fi atât în obiectul extramental, cât și în organele de simț ale subiecților cunoscători. În obiect, specia este în mod material și natural, iar în organul de simț, în mod imaterial și intențional. Cât privește modul de a fi al speciilor în organul de simț, nu există un consens al interpretărilor – unii interpreți spunând că ele au un mod semimaterial de a fi sau doar material, pe când alții afirmă că au doar un mod imaterial și intențional de a fi. Cert este că forma nu are același mod de a fi în obiectul extramental și în organele de simț ale subiecților cunoscători. Un exemplu concret pentru această *dublă existență* (dublu mod de a fi) a speciei sensibile ar putea fi următorul. Pe o coală de hârtie fixată cu un prespapier roșu sunt imprimate următoarele date: „lungime de undă 630–740 nanometri, frecvență 480–405 teraherți”. Pentru o persoană cu cunoștințe în domeniul fizicii, datele imprimate trimit imediat: cu gândul la culoarea roșie, care, de altfel, este și în prespapier. Dar ceea ce putem observa este că noi nu cunoaștem, propriu-zis, înscrisul „lungime de undă 630–740 nanometri, frecvență 480–405 teraherți”, nu cunoaștem propriu-zis literele *l, u, n, g* etc. sau cifrele, acestea fiind doar cele prin care (*id quo*) cunoaștem culoarea roșie, cele prin intermediul cărora avem acces la culoarea

roșie, cele care fac posibilă cunoașterea acestei culori. Altfel spus, înscrisul, care poate fi privit ca fiind analog speciei, codifică date despre obiecte externe sufletului.

Rezumând, argumentele celei de-a doua interpretări a modelului obiect al speciilor sensibile, susținută în literatura de specialitate, pe lângă Dominik Perler, de autori precum John Haldane⁸³, Anthony Kenny⁸⁴ sau Eleanor Stump⁸⁵, sunt:

1. statutul de *id quo* al speciilor sensibile;
2. identitatea formală dintre speciile sensibile care informează puterile cognitive și formele așa cum sunt ele, cum există ele în obiectele extramentale;
3. dubla existență a speciilor sensibile, (dublul mod de a fi) în obiectul extramental și în organele de simț ale subiecților cunoscători;
4. asemănarea (*similitudo*) înțeleasă ca împărtășire sau ca asimilare a unei forme.

Dintre toate variantele și modelele explicative ale speciilor sensibile, în urma prezentării argumentelor pro și contra, mă văd constrânsă să recunosc faptul că singura interpretare convingătoare și în acord cu textele tomiste este interpretarea realistă. Folosind ca fundament tot ceea ce a fost spus despre speciile sensibile, cum am putea răspunde în acest moment la întrebarea-cadru a acestui capitol: „Care este rolul speciilor sensibile în procesul cunoașterii umane?” De vreme ce interpretarea act-obiect și cea reprezentationalistă nu par a avea suficiente resurse pentru a oferi o perspectivă adecvată asupra textelor tomiste înseamnă că speciile nu sunt cunoscute, nu sunt reificare, deci nu pot juca un rol

82. Pentru detalii despre Asrerix și Obelix, a se vedea R. GOSCINNY și A. UDERZO, *Asterix et Obelix*, Éditions Dargaud, Paris, 1959-2010.

83. J. HALDANE, „Aquinas and the Active Intellect”, ed. cit.

84. A. KENNY, *Aquinas on Mind*, ed. cit.

85. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, ed. cit.

propriu-zis cognitiv în procesul cunoașterii umane, ci doar unul indirect cognitiv, deoarece ajută procesul cunoașterii punând la dispoziție materia cunoașterii sau devenind, în procesul reflecției, al introspecției, obiecte ale cunoașterii noastre. În concluzie, răspunsul la întrebarea privitoare la „rolul jucat de speciile sensibile în procesul cunoașterii umane” este simplu: speciile sensibile joacă un rol causal. Deoarece voi folosi această concluzie mai târziu, atunci când voi reconstrui rolurile tuturor entităților intermediare din cadrul procesului cunoașterii umane cu scopul a putea răspunde întrebării cadru a volumului, notez rezultatul referitor la speciile sensibile cu „p”⁸⁶.

Până acum am clarificat, în primul capitol, cum anume circumscrie Toma din Aquino cunoașterea și, în subcapitolul ce tocmai s-a încheiat, care sunt mecanismele procesului cunoașterii la primul nivel, anume cel al actelor senzoriale. Rezultatele la care am ajuns pot fi rezumate astfel: mai întâi, obiectul extramental transmite prin mediu, datorită influenței sferelor cerești, speciile sale, care poartă sugestiv numele de *species in medio*. După ce traversează mediul, producându-i după caz modificări imateriale, intenționale sau materiale, speciile intră în contact cu organele de simț, devenind specii sensibile. Ca și în cazul mediului, în organele de simț, speciile sensibile provoacă o serie de modificări care conduc la simțirea propriu-zisă a calităților particulare

86. Pe parcursul volumului voi nota cu „p”, „q”, „r”, și „s” răspunsurile pe care le voi oferi întrebărilor referitoare la rolul jucat de entitățile intermediare în procesul cunoașterii. Astfel, „p” va semnifica rolul speciilor sensibile, „q”, rolul imaginilor, „r”, rolul speciilor inteligibile și „s”, rolul conceptului în cunoaștere. În cadrul subcapitolului III.1. toate aceste răspunsuri vor fi reunite pentru a putea oferi un răspuns întrebării-cadru a acestei cărți.

ale obiectului extramental. Un exemplu pentru procesul cunoașterii care urcă până la nivelul simțurilor externe ar putea lua următoarea formă: o felie de prăjitură transmite prin aer aroma sa, culorile cremelor care intră în compoziția sa și alte asemenea delicioase calități accidentale ale obiectului particular. După ce aceste specii traversează aerul, modificându-i mirosul, însă nemodificându-i culoarea, ajung în contact cu organele de simț aferente, de exemplu nasul sau ochii. Aici produc alte modificări, în urma cărora fericitul subiect cunoscător X simte aroma plăcută de, să spunem, caramel și nuci, gustul dulce-lemnos al prăjiturii și vede straturile ei colorate. Dar, în acest moment, X nu poate spune nimic despre prăjitură; în ceea ce îl privește, el doar experimentează o serie de senzații, pe care le poate descifra cu fiecare simț în parte, și nimic mai mult. Pentru a ști că mănâncă o prăjitură este nevoie să intre în acțiune simțurile interne și puterile intelective. Despre acestea, despre maniera în care își desfășoară ele activitatea și despre rolul pe care entitățile intermediare îl joacă la aceste niveluri voi discuta în cadrul subcapitolelor următoare.

În urma analizei rolului speciilor sensibile la nivelul simțurilor externe, am putut observa faptul că există cel puțin trei modele explicative, dintre care însă, după investigarea argumentelor sistematice și a suportului lor textual, am putut identifica modelul adecvat speciilor sensibile din cadrul cunoașterii descrise de Toma din Aquino, anume submodelul realist al modelului obiect, care se bazează pe argumentul identității formale, pe înțelegerea speciilor ca *id quo*-ul cunoașterii care se află într-o relație de asemănare cu forma obiectului extramental, precum și pe argumentul dublei existențe a unei forme. În cadrul modelului realist, întrebarea „Ce rol joacă entitățile intermediare, aici speciile sensibile, în cadrul cunoașterii descrise de Toma din Aquino?”

capătă un răspuns: *speciile sensibile joacă un rol cauzal, nefiind decât cele prin intermediul cărora subiectul simte, și nu cele simțite.*

Odată oferit răspunsul la această întrebare, pot avansa cu demersul meu, urmând să observ ce rol joacă restul entităților intermediare la nivelurile superioare ale cunoașterii, mai exact la nivelul simțurilor interne. În următorul subcapitol rămân deschise câteva întrebări. Care sunt simțurile interne? Cum anume funcționează? Ce rol joacă imaginile, entitățile intermediare de la acest nivel, în cadrul cunoașterii?

3. Cum are loc cunoașterea umană la nivelul simțurilor interne?

Până acum, am văzut cum anume se desfășoară prima etapă a cunoașterii, respectiv cea senzorială: cum sunt transmise speciile prin aer și cum, mai apoi, traversează mediul ajungând, în final, să afecțeze organele de simț. În funcție de specificul puterii cognitive și al speciei sensibile, are loc în mediu sau uneori chiar și în puterea cognitivă (organele de simț) o anumită schimbare, o modificare materială sau imaterială. Dincolo de faptul că am făcut o analiză a mecanismelor de producere a cunoașterii senzoriale, care a pornit de la tipurile de obiecte specifice fiecărei puteri în parte, am ierarhizat simțurile în funcție de diferite criterii și de modul de funcționare a senzațiilor și am pus în evidență deschiderea interpretativă pe care o oferă relația dintre speciile sensibile și puterile cognitiv-senzoriale. Concluzia la care am ajuns a fost aceea că speciile sensibile joacă un rol *cauzal* în procesul cunoașterii umane, ele fiind cele prin care (*id quo*) are loc cunoașterea, și nu unul *cognitiv*, deoarece nu îndeplinesc funcția de obiecte ale senzației.

Am dat mai înainte un exemplu cu un subiect X care gusta o prăjitură cu caramel și nuci și spuneam că, dacă lucrurile s-ar opri aici, dacă procesul de cunoaștere ar înceta brusc în acel moment, X nu ar ști că gustă o prăjitură, ci ar experimenta doar o serie de senzații disparate produse de diferite obiecte proprii fiecărui simț extern în parte. Pentru a putea realiza o imagine unitară a senzațiilor, pentru ca subiectul nostru să reușească să identifice obiectul de la care provin toate senzațiile lui, este nevoie de intrarea în scenă a simțurilor interne, mai exact a *simțului comun* (*sensus communis*).

3.1. Simțul comun

În *Summa contra Gentiles* și în *Summa theologiae*, Toma din Aquino spune că o putere superioară poate sesiza calitățile perceptibile de către mai multe puteri inferioare. Spre exemplu, văzul percepe culoarea, auzul percepe sunetul, simțul tactil percepe caldul și recele, umedul și uscatul etc., dar *simțul comun* le poate percepe pe toate acestea:

(II.3.1.) *Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum* (S. c. G., II, 74, n. 10).

Vedem cum cele diverse, care, într-o ordine inferioară a puterilor, se raportează la puteri diferite, într-o ordine superioară aparțin uneia singure, precum simțul comun, care percepe sensibilele tuturor simțurilor proprii.

(II.3.2.) *Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior operatur per unum tantum. Virtus enim, quanto*

est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilibus, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit (S. c. G., II, 100, n. 3).

Ceea ce poate o putere inferioară poate și una superioară, dar într-un mod mai înalt. De aceea o putere inferioară operează prin mai multe, iar o putere superioară, doar prin una. Căci cu cât o putere este mai înaltă, cu atât este mai mare combinarea și unirea; din contră, puterea inferioară este divizată și multiplicată; de aici vedem că diferitele genuri sensibile pe care cele cinci simțuri externe le percep sunt percepute de puterea simțului comun.

(II.3.3.) *Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum* (S. th., I, q. 1, a. 3, ad 2).

La fel, obiectul simțului comun, care percepe ceea ce cade sub incidența văzului și auzului, este obiectul sensibil, de unde rezultă că simțul comun, deși este o singură putere, se extinde asupra tuturor obiectelor celor cinci simțuri [externe].

Poate fi observat din pasajele citate că simțul comun este superior simțurilor externe, dar și că, *in extremis*, obiectele sale sunt tot obiectele simțurilor externe. Exemplul de la începutul acestui subcapitol dedicat simțului comun viza sensibilele *per se* ale simțurilor externe, dar ce se întâmplă cu sensibilele comune? Există tentația ca, plecând de la numele pe care îl poartă, sensibilele comune să fie privite ca obiectele proprii ale simțului comun, dar, dacă am îmbrățișa această perspectivă, am fi într-o eroare, căci un

lucru este clar din cele citate: simțul comun nu are un obiect propriu, pe care să îl sesizeze doar el, ci obiectele sale sunt tocmai obiectele simțurilor externe. Din *Sententia libri De anima* (lib. 3, l. 3, 612–613) aflăm că, pe lângă faptul că acest simț intern percepe afectările simțurilor, discerne obiectele diferitelor simțuri în parte:

(II.3.4.) *Considerandum est etiam, quod licet hoc principium commune immutetur a sensu proprio, quia ad sensum communem perveniunt immutationes omnium sensuum propriorum, sicut ad communem terminum; non tamen sensus proprius est nobilior quam sensus communis, licet movens sit nobilior moto, et agens patiente; sicut nec sensibile exterius est nobilior quam sensus proprius, licet moveat ipsum. Est enim secundum quid nobilior, scilicet inquantum est actu album vel dulce, ad quod est sensus proprius in potentia. Sed sensus proprius simpliciter est nobilior propter virtutem sensitivam, unde et nobiliori modo recipit sine materia: omne enim recipiens aliquid, recipit illud secundum suum modum. Et sic sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa. Neque oportet, quod per aliquam actionem sensus communis species recepta in organo fiat in ipso: quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec est possibile, quod una potentia sit activa et passiva. Considerandum est etiam, quod sensus proprius habet discernere inter contraria sensibilia, inquantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis [...]. Sed ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem* (Sent. De anim., lib. 3, l. 3, n. 14).

Trebuie considerat că, deși acest principiu comun este mișcat de simțul propriu, deoarece schimbările tuturor simțurilor proprii ajung la simțul comun, ca la un termen

comun, totuși simțul propriu nu este mai nobil decât simțul comun, chiar dacă mișcătorul este mai nobil decât mișcatul și agentul [este mai nobil] decât receptorul, tot așa cum nici [obiectul] sensibil exterior nu este mai nobil decât simțul propriu, deși îl mișcă [pe acesta din urmă]. De fapt, [obiectul sensibil exterior] este mai nobil [decât simțul propriu], în măsura în care albul sau dulcele sunt în act [în obiectul sensibil exterior] și în simțul propriu sunt doar în potență. Dar simțul propriu este mai nobil datorită puterii senzoriale, de unde [rezultă] și modul [său] mai nobil de receptare fără materie: într-adevăr, orice receptor receptează în acord cu modul său [de a fi]. Și astfel, simțul comun receptează într-un mod mai nobil decât simțul propriu, deoarece puterea senzorială se raportează la el ca la o rădăcină și la ceva puțin divizat. Nu este necesar să se considere că specia care este receptată în organ ajunge în simțul comun printr-un act al acestuia, căci toate puterile senzoriale sunt pasive, și nu este posibil ca o putere să fie și activă, și pasivă. Trebuie considerat că simțul propriu poate distinge între sensibilele contrarii, în măsura în care participă, într-un anumit fel, la puterea simțului comun [...]. Dar ultima judecată și ultima separare aparțin simțului comun.

Așadar, fiind capabil să simtă tot ceea ce simt simțurile externe – adică sensibilele *per se*, sensibilele *per accidens* și sensibilele comune –, automat simțul comun poate și discrimina între acestea. Aceeași idee o repetă Toma din Aquino în *Summa theologiae* (I, q. 78, a. 4, ad 2):

(I.3.5.) *Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae*

cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit (S. th., I, q. 78, a. 4, ad 2).

La a doua [obiecție] trebuie spus că simțul propriu judecă sensibilul propriu distingându-l de altul care cade sub același simț, de exemplu albul de negru sau verde. Dar nici văzul, nici gustul nu pot distinge albul de dulce, fiindcă ceea ce distinge între [două lucruri] trebuie să le cunoască [pe ambele]. De aceea este necesar ca judecata de distingere să îi aparțină simțului comun, la care să se raporteze toate percepțiile simțurilor ca la un punct terminus comun. Prin [simțul comun] sunt percepute intențiile simțurilor, ca atunci când cineva vede că vede. De fapt, [perceperea intențiilor simțurilor] nu poate fi făcută prin simțul propriu, care nu cunoaște nimic în afară de formele sensibile prin care este schimbat. Și dintr-o schimbare urmează o alta în simțul comun, care percepe vederea.

Deoarece trăim într-o lume alcătuită din obiecte, nu într-o lume alcătuită din calități sensibile, simțul comun este indispensabil cunoașterii. În lipsa lui nu numai că nu am putea discerne între diferitele calități sensibile, dar nici nu ne-am putea crea o imagine de ansamblu a obiectelor ca atare. Pentru a putea înțelege mai bine operația simțului

comun, ne putem imagina o pâlnie echipată cu strecurători de dimensiuni diferite, prin care informațiile ce provin de la simțurile externe se scurg pentru a putea fi mai apoi utilizate în crearea unei imagini.

3.2. Puterea cogitativă

*Puterea cogitativă (vis cogitativa)*⁸⁷, care mai poartă și denumirea de *rațiune particulară*⁸⁸ sau *intelect pasiv*⁸⁹, este un

87. Termenul *vis cogitativa* apare în operele lui Toma din Aquino traduse în limba română de aproximativ 14 ori, fiind redat prin *putere* sau *facultate cognitivă* sau *de cunoaștere*, prin *cuget* sau prin *gândire*. Varianta pe care o propun, *putere cogitativă*, are la bază nu doar coerența cu gândul tomist, ci și un argument de factură lingvistică. Consider că, atâta timp cât în limba română există – intrat pe filieră italiană, nu direct din latină – cuvântul „cogitativ”, acesta este cea mai bună soluție pentru latinescul *cogitativa*. Termenul *cogitativ* ține de orizontul semantic aferent gândirii, motiv pentru care traducerea prin *cuget* și *gândire* redau într-o anumită măsură sensul acestei facultăți interne. Cu toate acestea, *gândirea* implică o anumită independență, pe care *vis cogitativa* nu o are, căci se comportă într-o manieră similară rațiunii practice, putând compara și putând extrage concluzii doar în cazul unui anumit tip de raționamente, ba, mai mult, această operație e posibilă nu datorită ei înseși, ci prin revărsarea intelectului asupra ei, datorită unirii sale cu acesta și a participării la el.

88. *III Super Sent.* (d. 26, q. 1, a. 2, co.), *IV Super Sent.* (d. 50, q. 1, a. 1, ad 3); *S. th.* (I, q. 46, a. 2, ad 8), *S. th.* (I, q. 78, a. 4, co.), *S. th.* (I, q. 79, a. 2, ad 2), *S. th.* (I, q. 81, a. 3, co.), *S. th.* (I–II, q. 51, a. 3, co.); *De ver.* (q. 14, a. 1, ad 9); *Q. de anim.* (a. 13, co.); *Sent. De anim.* (lib. 2, l. 13, n. 14); *Sent. Metaph.* (lib. 1, l. 1, n. 15); *Sent. Ethic.* (lib. 6, l. 1, n. 15), *Sent. Ethic.* (lib. 6, l. 9, n. 15).

89. *IV Super Sent.* (d. 50, q. 1, a. 1, ad 3); *S. c. G.* (II, 60, n. 2), *S. c. G.* (II, 73, n. 22); *S. th.* (I, q. 79, a. 2, ad 2); *Q. de anim.* (a. 13, co.); *De spirit. creat.* (a. 9, co.).

simț intern care, asemenea tuturor simțurilor, are un organ corporal, cu privire la locul căruia Toma din Aquino nu are nici un fel de îndoieli și îl situează, conform tradiției medicale a vremii sale, în partea centrală a creierului – *mediam cellulam capitis*⁹⁰.

Activitățile pe care le desfășoară puterea cogitativă sunt:

- a) distingerea, combinarea și compararea intențiilor individuale;
 - b) formarea, împreună cu memoria și imaginația, a imaginilor;
 - c) perceperea intențiilor individuale ca existând sub o natură comună;
 - d) asocierea intențiilor particulare unor intenții universale pentru a facilita extragerea concluziilor în plan practic.
- Omologul acestui simț în cazul animalelor poartă denumirea de *putere estimativă* – *vis aestimativa*, care diferă de puterea cogitativă prin câteva aspecte:
- a) acționează asemenea unui instinct;
 - b) nu este mișcată decât de acțiuni și de afectări;
 - c) nu este unită cu intelectul, pentru simplul motiv că animalele nu au intelect;
 - d) are o arie de acțiune mai restrânsă decât puterea cogitativă.

Pentru a putea înțelege mai clar puterea cogitativă, rolul și funcțiile ei în procesul cunoașterii umane descrise de Toma din Aquino, este nevoie să răspund la câteva întrebări:

1. Care este diferența dintre puterea cogitativă umană și puterea estimativă de la animale?
2. Care este legătura dintre puterea cogitativă și intelectul uman?

90. *IV Super Sent.* (d. 50, q. 1, a. 1, ad 3); *De ver.* (q. 10, a. 5, co.).

3. Cum anume cunoaște puterea cogitativă intențiile individuale și de ce mai poartă și denumirea de rațiune particulară?

4. Ce anume înseamnă cunoașterea individualelor care există sub o natură comună?

Voi lua pe rând fiecare dintre aceste întrebări, pentru a putea reconstrui o imagine mai amplă a puterii cogitative.

3.2.1. Care este diferența dintre puterea cogitativă și puterea estimativă?

Toma din Aquino spune că, în locul puterii estimative a animalelor, omul posedă așa-numita putere cogitativă. Din moment ce această putere este definită și prin raport cu puterea estimativă, se cuvine să ne oprim puțin asupra acestuia din urmă pentru a vedea ce rol joacă și cum anume se diferențiază ea de puterea cogitativă umană. Să vedem câteva locuri în care Toma din Aquino discută cele două puteri:

(II.3.6.) *In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius*

actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passionem, prosequendas, vel fugiendas (Sent. De anim., lib. 2, l. 13, n. 397–398).

Însă în cazul animalelor neraționale perceperea intenției individuale se face prin [puterea] estimativă naturală, în funcție de care oaia își recunoaște progenitura prin auz sau prin văz sau prin ceva de acest fel. Totuși, puterea cogitativă diferă de puterea estimativă. Căci [puterea] cogitativă percepe [obiectul individual] ca existând sub o natură comună, ceea ce se întâmplă deoarece este unită cu puterea intelectuală în același subiect; de aceea recunoaște acest om ca fiind acest om și această bucată de lemn ca fiind această bucată de lemn. Pe de altă parte, [puterea] estimativă nu percepe obiectul individual ca existând sub o natură comună, ci doar pentru că este punctul terminus sau principiul unei acțiuni sau afectări. În acest fel, oaia recunoaște acest miel nu ca acest miel, ci în măsura în care este ceva care poate fi alăptat de ea; și [la fel recunoaște] iarba în măsura în care este mâncarea ei. De aici rezultă că alte obiecte individuale care nu se întind asupra acțiunii sau afectării sale nu sunt percepute de puterea estimativă. [Puterea] naturală estimativă este dată animalelor pentru a-și putea direcționa prin ea propriile acțiuni și afectări, în cele pe care trebuie să le urmeze și în cele de care au a se feri.

(II.3.7.) *Rursus considerandum est quod, si animal moveatur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat*

aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum. [...] Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. [...] Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones advenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium (S. th., I, q. 78, a. 4, co.).

Din nou, trebuie să considerăm că, dacă un animal ar fi mișcat doar de ceea ce simte ca fiind plăcut sau neplăcut, nu ar fi necesar să plasăm altceva în animal în afară de perceperea formelor prin simțuri, prin care simte plăcerea sau frica. Dar este necesar ca un animal să caute sau să evite anumite lucruri nu doar pentru că sunt sau

nu plăcute pentru simțuri, ci și pentru că [sunt] comode și utile sau iritabile, așa cum oaia fuge când vede lupul venind nu din cauza culorii nemaivăzute sau a figurii, ci din cauza naturii sale de inamic; la fel, pasărea adună paie nu pentru că îi delectează simțul, ci pentru că [acestea] sunt utile pentru construirea cuibului. Este necesar așadar ca animalul să perceapă intențiile de acest fel, pe care simțul exterior nu le percepe. Și pentru această percepție este necesar un principiu aparte, deoarece perceperea formelor sensibile are loc printr-o modificare declanșată de obiectul sensibil, și nu prin perceperea intențiilor sus-menționate. [...] Pentru perceperea intențiilor care nu sunt receptate prin simțuri este instituită puterea estimativă. [...] Trebuie considerat însă că, în ceea ce privește formele sensibile, nu există o diferență între om și alte animale, deoarece sunt modificate la fel de către simțurile exterioare. Cât despre intențiile sus-menționate, există o diferență, pentru că alte animale percep intențiile de acest fel doar printr-un instinct natural, pe când omul [le percepe] prin comparație. Și astfel [puterea] care în cazul altor animale se numește estimativă naturală, la oameni se numește [putere] cogitativă, deoarece descoperă intențiile de acest fel prin comparație. Din acest motiv i se spune rațiune particulară, căreia medicii îi atribuie un organ determinat, anume partea de mijloc a creierului; [rațiunea particulară], într-adevăr, compară intențiile individuale, la fel cum rațiunea intelectuală [compară] intențiile universale.

Relevante pentru acest subcapitol ar fi câteva diferențe dintre puterea cogitativă și puterea estimativă. Puterea cogitativă descoperă intențiile individuale, cele care nu pot fi percepute de simțurile externe, prin operația de comparare.

Recunoașterea faptului că intențiile individuale stau sub o natură comună este o acțiune posibilă datorită faptului că puterea cogitativă este unită cu intelectul.⁹¹ Aceleași intenții individuale, imperceptibile de către simțurile externe, sunt sesizate de animale prin acțiunea puterii estimative, care este, în fapt, instinctul natural, cel datorită căruia este recunoscut ceea ce este folositor sau dăunător, cel care face posibilă adaptarea la mediu. În lipsa acestui instinct natural, fie toate oile ar fi mâncate de lupi, fie roți lupii ar fi dezorientați și n-ar ști dacă oile sunt de mâncat sau sunt doar niște parteneri flegmatici ai haitei. Individualul nu este perceput de către puterea estimativă ca existând sub o natură comună: de exemplu, oaia nu vede mieii ca aparținând unei clase anume de vietăți, cea a mieilor, ci ca punctul terminus al unei afectări sau al unei acțiuni – în acest caz deoarece mielul este ceva ce trebuie alăptat, ea aflându-se în perioada puerperală. În momentul în care paște, oaia este capabilă să facă diferența dintre o piatră și iarba pe care o mănâncă; piatra este „ceva”, un obiect perceptibil prin simțuri, care nu este receptat decât ca un „ceva” fără semnificații relevante pentru oaie, pe când iarba este percepută de puterea estimativă, de instinctul natural al oii, drept ceva de mâncat care o afectează în mod direct, ajutând-o să își conserve existența.

Putem spune că puterea estimativă este mai restrânsă, în privința ariei sale de acțiune, decât puterea cogitativă, care nu doar că percepe intențiile non-simțite (*intentiones non-sensatae*)⁹², ci le descoperă, comparându-le cu alte astfel de

91. Deoarece legătura dintre intelect și puterea cogitativă este o problemă pe care voi încerca să o clarific în subcapitolul II.3.2.2., pentru moment mă limitez doar la menționarea ei.

92. Entitățile ce poartă denumirea de *intentiones non-sensatae* sunt forme ale obiectelor care nu pot fi simțite de către nici unul

intenții, ca existând sub o natură comună. Acolo unde animalele au instinct, omul are o putere capabilă de recunoaștere unită cu intelectul; unde animalele sunt mișcate de acțiune sau de afectare, oamenii compară și recunosc.

3.2.2. Care sunt legăturile dintre puterea cogitativă și intelectul uman?

Pentru a putea oferi un răspuns adecvat întrebării acestui subcapitol trebuie să îmi îndrept atenția către tipul de relație dintre simțuri și intelect și, în special, către rolul mediator pe care puterea cogitativă îl joacă în această ecuație. Trebuie precizat că, pentru Toma, toate puterile cognitive, fiind puteri cognitive ale unui singur individ, sunt unite. Altfel spus, actele cognitive realizate de puterile aferente sunt unitare; în experiență actele perceptive, spre exemplu, ne apar ca fiind unitare și putem distinge între diferitele etape doar *post factum* prin întoarcerea intelectului asupra actelor cognitive sau, cum este cazul cărții de față, atunci când analizăm anatomia cunoașterii. Tocmai datorită acestei unități a actelor cognitive ar fi mai potrivită decât discuția despre „legătura” sau „relația” dintre puterea cogitativă și intelect, discuția despre tipul de „ordine” care se instaurază între aceste puteri.⁹³ George Klubetranz identifică

dintre simțurile externe, ci doar de către puterea estimativă. Altfel spus, *intentiones non-sensatae* sunt proprietăți ale lucrurilor care au un mod esențial de a fi în lucrurile extramentale și care pot fi percepute doar de către anumiți receptori, ceea ce le face să fie proprietăți relaționale ale lucrurilor.

93. A se vedea G. KLUBERTANZ, *Discursive Power Sources and the Doctrine of Vis Cogitativa According to Saint Thomas Aquinas*, The Messenger Press, Carhagena, Ohio, 1952, p. 170. Termenul de „ordine” este mai potrivit acestui context decât termenul „relație”

patru tipuri de ordini care se stabilesc între puterile cognitive: ordinea cauzalității formale sau a participării, ordinea cauzalității finale, ordinea cauzalității eficiente și ordinea dinamică.⁹⁴ Dintre acestea, relevante pentru cercetarea de față sunt prima și ultima; despre prima voi discuta în cuprinsul acestui subcapitol, iar despre ultima în subcapitolul II.3.2.4.

Atunci când vorbim despre cauzalitate formală, recunoaștem la lucru principiul ierarhiei, pe care Toma din Aquino îl preia de la Dionisie Areopagitul:

(II.3.8.) *Cum enim, ut Dionysius dicit, natura inferior sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi coniungitur* (II Super Sent., d. 24, q. 2, a. 1, ad 3.).

De exemplu, cum spune Dionisie: natura inferioară, prin partea ei cea mai înaltă, atinge [natura] superioară în partea ei inferioară; natura senzorială este unită într-un anumit mod cu rațiunea.

Puterea cogitativă este o putere intermediară, este elementul cel mai înalt al părții senzoriale care atinge partea inferioară a intelectului.⁹⁵ În *Summa theologiae* (I, q. 78,

deoarece ordinea implică referința la un principiu, la intelect sau la origine. Pentru aceasta, a se vedea S. th. (I, q. 42, a. 3, co.): *Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate.*

⁹⁴ Ibidem, pp. 171–173.

⁹⁵ A se vedea III Super Sent. (d. 26, q. 1, a. 2, co.).

a. 4, ad 5), Toma din Aquino vorbește despre faptul că unea dintre puterea cogitativă și intelect poate fi explicată ca un soi de „inundare” – *refluentiam* este termenul latinesc folosit. Intelectul inundă puterea cogitativă împrumutându-i ceva din cadrul lui conceptual. Această înțelegere a inundării ca împrumut conceptual are ca suport interpretarea lui Robert Pasnau⁹⁶, pe care o găsesc plauzibilă și la care ader. Filozoful american spune că pentru a recunoaște „accest om” sau „această bucată de lemn”, cu trimitere la pasajul citat aici cu numărul II.3.6., este nevoie ca puterea cogitativă să aibă cumva acces la cadrul conceptual general, la conceptele generale de „om” și „lemn”. Evident, fiind un simț care, asemenea tuturor simțurilor, nu poate percepe decât particularele, puterea cogitativă nu are acces la universalitatea intelectului, ci are doar capacitatea de a compara diverse intenții particulare.

(II.3.9.) *Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus* (S. th., I, q. 78, a. 4, ad 5).

La a cincea [obieție] trebuie spus că excelența pe care puterea cogitativă și memoria o dețin în om nu se datorează celor proprii părții senzitive, ci unei afinități și apropicri față de rațiunea universală în măsura în care aceasta le inundă. Și astfel ele nu sunt alte puteri, ci aceleași [ca în cazul animalelor], dar sunt mai perfecte decât în cazul altor animale.

⁹⁶ R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, cd. cit., p. 254.

Ceea ce spune Toma din Aquino poate fi explicitat recurgând la un exemplu. Pentru a ne putea forma un gând despre Socrate, trebuie să cunoaștem prin intelect universalul „om“, iar prin puterea cogitativă, individualul „Socrate“ ca existând sub o natură comună, anume cea de om. Tot datorită puterii cogitative, atenția este direcționată către acest individual, și nu altul, fixându-l într-un timp și spațiu precis, în acest fel fundamentându-se și memoria senzorială. Și totuși, chiar dacă puterea cogitativă este cea care reușește să transmită intelectului informații despre obiectele individuale, nu ea este cea care le gândește, ci intelectul – să nu uităm că vorbim totuși despre un simț interior! Dar, pentru a putea face diferența între individual și universal, intelectul trebuie să aibă cunoașterea amândurora, a unuia în mod direct, prin recursul la speciile inteligibile, și a celui-lalt în mod indirect, printr-o reflecție:

(II.3.10.) [...] *non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo* (Sent. De anim., lib. 3, l. 8, n. 13).

[...] nu am putea cunoaște comparația dintre universal și individual decât dacă ar fi o putere care să le cunoască pe amândouă. Așadar intelectul le cunoaște pe amândouă, dar în feluri diferite.

Ca să rezum, sub acest tip de ordine, cel al cauzalității formale sau a participării, puterea cogitativă este analizată prin prisma capacităților ei de a compara intențiile individuale, analog rațiunii universale, și de a recunoaște individualele ca existând sub o anumită natură comună, grație participării la partea intelectuală, grație conjugării cu aceasta.

3.2.3. Cum anume cunoaște puterea cogitativă intențiile individuale și de ce este numită și rațiune particulară?

Pentru a răspunde la întrebarea acestui subcapitol voi avea în vedere ceea ce spune Toma din Aquino în *Summa contra Gentiles*:

(II.3.11.) *Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. [...] Praeterea, virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam: neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit. Adhuc, virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem* (S. c. G., II, 60).

Deoarece puterea cogitativă operează doar în ceea ce privește particularele, ale căror intenții le divide și le compune, și [deoarece] are un organ corporal prin care acționează, [ea] nu transcende genul sufletului senzitiv. Dar nu prin intermediul sufletului senzitiv omul este om, ci prin intermediul sufletului senzitiv este animal. [...] În plus, cum puterea cogitativă operează printr-un organ corporal, nu este [ea] cea prin care înțelegem, deoarece înțelegerea nu este operația nici unui organ. Cea

prin care înțelegem este cea prin intermediul căreia omul este om, pentru că înțelegerea este operația proprie omului care rezultă din specia lui. Așadar, acest individ nu este om prin intermediul puterii cogitative, iar această putere nu este cea prin intermediul căreia omul deosebese în mod substanțial de animale, cum pretinde comentatorul mai sus numit. Din nou, puterea cogitivă nu are o relație cu intelectul posibil prin care omul înțelege decât prin actul său de pregătire a imaginilor pe care intelectul agent le actualizează și pe care intelectul posibil le împlinește.

Ceea ce îl face pe om să fie om este capacitatea lui de a cunoaște intelectiv. Pentru Toma din Aquino, cunoașterea intelectivă este cunoaștere a universalilor, a celor ce pot fi predicate despre mai multe. Formulând lucrurile așa cum am făcut-o în cea de-a treia întrebare, care dă și numele acestui subcapitol și la care încerc acum să răspund, presupun deja faptul că puterea cogitivă are capacitatea de a cunoaște. Dar dacă ar cunoaște, ar trebui să cunoască intenții universale, și nu intenții particulare. Mai mult, dacă ar avea capacitatea de a cunoaște, ar trebui reformulat criteriul de definire a omului nu în funcție de intelect, ci în funcție de puterea cogitivă, căci ea ar fi prima putere datorită căreia omul s-ar diferenția de animal. Cum toate acestea sunt evident false, va trebui să regândesc problema modalității în care puterea cogitivă „cunoaște”. O lectură atentă a fragmentului citat oferă cheia înțelegerii adecvate a acestei puteri: puterea cogitivă, fiind un simț intern, are un organ corporal, pe când cunoașterea intelectivă nu are nici un organ corporal, încât pot conclud că puterea cogitivă nu poate îndeplini funcțiile cunoașterii. Cum

operează, totuși, puterea cogitivă? Compune și divide intențiile particulare și pregătește imaginile care urmează a fi actualizate de către intelectul agent și înțelese de către intelectul posibil. În virtutea acestei activități de compunere și dividere a intențiilor, puterea cogitivă mai poartă și denumirea de rațiune particulară. Asemănarea dintre rațiunea particulară și cea universală constă în faptul că ambele pot compara și divide intenții. Am putea spune, așadar, că puterea cogitivă este numită rațiune particulară printr-o asemănare operațională, și nu printr-una de substanță.

Revenind la întrebarea subcapitolului, puterea cogitivă nu cunoaște ca atare, ci prin compunere și dividere ea doar recunoaște intențiile individuale ca existând sub o natură comună. Așadar, în lumina acestor informații, întrebarea a treia ar fi trebuit să aibă următoarea formă: „Cum anume recunoaște puterea cogitivă intențiile individuale și de ce poartă ea și denumirea de rațiune particulară?”

3.2.4. Ce anume înseamnă recunoașterea individualelor ca existând sub o natură comună?

De vreme ce am observat că întrebarea a treia ar fi trebuit să aibă o altă formă, se cere să reformulăm și enunțul celei de-a patra întrebări, înainte de a încerca un răspuns. În loc de „Ce anume înseamnă cunoașterea individualelor ca existând sub o natură comună?”, ar trebui să întrebăm: Ce anume înseamnă *recunoașterea* individualelor ca existând sub o natură comună? Ce înseamnă, așadar, această recunoaștere? Are ea loc întotdeauna? Putem observa anumite implicații ale sale la nivelul cunoașterii speculative? Poate da ea seamă de mult disputata problemă a cunoașterii

individualilor, pe care exegeți importanți precum Henrik Lagerlund⁹⁷ o consideră de nerezolvat în cazul lui Toma din Aquino?

Vorbeam în subcapitolul II.3.2.2. despre diferite tipuri de ordine prin care poate fi explicată relația dintre puterile cognitive. Ordinea dinamică, ultimul tip de ordine menționat acolo, este relevant pentru înțelegerea de față. În acest caz ne aflăm în prezența unei situații în care activitățile unei ființe umane sunt înțelese ca un tot, însă nu unul static, ci unul dinamic, în care, pe lângă sinteză, există și cultivarea diferențelor. Termenul prin care este desemnată ordinea dinamică în scrierile tomiste este cel de *continuatio*, *continuationis*— continuitate, interconexiune, concatenare⁹⁸. Înțelegând articulațiile acestui tip de ordine se poate vedea cum anume este posibil să ne gândim la obiecte individuale. Procesul care are loc aici este unul de cvasi-reflecție, un soi de întoarcere a intelectului către imaginile sensibile create de puterea cogitativă, imagini fără de care orice cunoaștere ar fi imposibilă:

(II.3.12.) *Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles*

97. H. LAGERLUND, „Mental Representation in Medieval Philosophy“, în E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval>.

98. A se vedea *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. v. *continuatio*, *continuationis*.

intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularem, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo (S. th., I, q. 86, a. 1, co.).

De aici [rezultă] că intelectul nostru nu cunoaște direct decât universalele. În schimb, indirect și printr-o anume reflecție, el poate cunoaște singularul, deoarece, așa cum s-a spus mai sus [I, q. 84, a. 7], după ce a abstras speciile inteligibile, [intelectul] nu poate avea o înțelegere în act prin intermediul lor decât dacă se întoarce către imagini, în care înțelege speciile inteligibile, așa cum se spune în *De anima* III. Așadar, în felul acesta înțelege direct, prin specia inteligibilă, universalul însuși și indirect, singularele, a căror [reprezentări] sunt imaginile. În acest mod formează el propoziția: „Socrate este om“.

În procesul cunoașterii speculative puterea cogitativă își exercită influența îndeplinind mai multe funcții⁹⁹:

- direcționând atenția;
- fundamentând memoria, pentru că orice percepere a individualului implică o coordonată temporală;
- având de-a face cu elementele concrete ale timpului și mișcării implicate în fiecare acțiune, în ceea ce privește judecățile.

Așadar, referitor la cunoașterea speculativă, intelectul cunoaște obiectele individuale, dar nu într-o manieră directă, cum sunt ele percepute de către simțuri, ci indirect, printr-un proces de cvasi-reflecție, de întoarcere către imaginile sensibile, puse la dispoziție de către puterea cogitativă, de unde abstrage o anumită cunoaștere a individualelor:

99. A se vedea G. KLUBERTANZ, *op. cit.*, p. 293.

(II.3.13.) *Dicendum, quod, sicut ex dictis patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur. Unde philosophus dicit in VII Metaph., quod hominis partes sunt forma et materia ut universaliter, Socratis vero forma haec et haec materia. Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res,*

incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia menti; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III De anima (De ver., q. 10, a. 5, co.).

Trebuie spus, este clar din ceea ce a fost spus că mintea umană și cea angelică cunosc [obiectele] materiale în moduri diferite. Cunoașterea minții umane se îndreaptă către lucrurile materiale, în primul rând conform cu forma [lor] și în al doilea rând conform cu materia [lor], în măsura în care [aceasta din urmă] are o relație cu forma. Dar cum orice formă este în ea însăși universală, relația cu forma nu ne face să cunoaștem materia decât prin cunoașterea universală. Dar cum materia astfel considerată nu este principiul individuației, ci [este principiul individuației] în măsura în care este considerată în [obiectul] singular, care este materia desemnată, [adică materia] care există sub dimensiuni determinate: de fapt, prin această [materie], forma este individualizată. De aceea spune filozoful în *Metafizica* VII că părțile omului sunt forma și materia luate în genere, pe când [părțile lui] Socrate sunt această formă și această materie. De aici se vede clar că mintea noastră nu poate cunoaște singularele în mod direct; dar [singularul] este cunoscut

de noi în mod direct prin puterile senzitive care receptează formele obiectelor în organele de simț; și în acest fel le receptează sub dimensiuni determinate, în măsura în care conduc către cunoașterea materiei singulare. Așa cum forma universală conduce către cunoașterea materiei în genere, la fel forma individuală conduce către cunoașterea materiei determinate, care este principiul individualității. Dar mintea este totuși unificată cu singularele în mod accidental, în măsura în care se află în continuarea puterilor senzitive, care sunt îndreptate către [obiectele] singulare. Această continuitate este dublă. Într-un mod, în măsura în care mișcarea părții senzitive se termină în minte, așa cum se întâmplă în cazul mișcării dinspre obiecte spre suflet. Și astfel mintea cunoaște singularele printr-o anumită reflecție, ca atunci când mintea, cunoscând obiectul său, care este natura universală, se întoarce către cunoașterea actului său, și apoi către specia care este principiul actului său, și apoi spre imaginea din care specia este abstrasă; și astfel are loc o oarecare cunoaștere a singularelor. În alt mod, în acord cu mișcarea de la suflet spre lucruri, care începe în minte și continuă în partea sensibilă, ca atunci când mintea conduce puterile inferioare. Și astfel singularele se unesc aici [cu mintea] prin medierea rațiunii particulare, care este o putere a părții senzitive care compune și divide intențiile individuale, care se mai numește și [putere] cogitativă și [care] are un organ determinat în corp, anume partea din mijlocul capului. Judecata universală a minții privitoare la ceea ce trebuie făcut nu se poate aplica unui act particular decât prin medierea unei puteri care percepe singularele. În felul acesta este format un silogism a cărui [premisă] majoră este universală, care este judecata minții, premisa minoră este percepția rațiunii particulare,

iar concluzia este alegerea unei acțiuni singulare, cum reiese din *De anima* III.

În cunoașterea de tip practic puterea cogitativă joacă un rol mai important decât în cunoașterea speculativă, deoarece prima implică raportarea la acțiuni, deci formarea unor judecăți ce privesc obiectele individuale – acțiunile ce se formează plecând de la sau în jurul lor. Intelectul nu poate cunoaște singularele în mod direct, în lipsa unui mijlocitor pe care îl găsește în puterea cogitativă. De aici rezultă necesitatea formării unui silogism, pe care Toma din Aquino, trădând apartenența sa la o întreagă tradiție care își are originea în scrierile aristotelice, îl numește silogism practic, în care majora este rezultatul intelectului, deci va fi o propoziție universală, iar minora este consecința puterii cogitative, cea mai înaltă putere sensibilă. Un astfel de silogism poate lua următoarea formă:

Nici un păcat nu trebuie făcut.	Binele trebuie întotdeauna îndeplinit.
Această acțiune este un păcat.	Această acțiune este bună.
Deci: Această acțiune nu ar trebui întreprinsă.	Deci: Această acțiune trebuie întreprinsă.

Concluzia unui astfel de silogism este un act al alegerii ce poate fi pus în practică¹⁰⁰ și este rezultatul direct al lucrării dintre intelect și puterea cogitativă (rațiunea practică). Rolul acestuia din urmă este, pe lângă acela de a furniza informații despre obiecte singulare, de a recepta și

100. A se vedea, de exemplu, *S. th.* (I-II, q. 13, a. 1, ad 2); *S. th.* (I-II, q. 13, a. 3, co.); *De ver.* (q. 10, a. 5).

de a transmite gradul în care o acțiune poate fi realizată sau nu¹⁰¹.

Din cele spuse până acum putem extrage rezumativ următoarele funcții ale puterii cogitative:

1. pregătește imaginile sensibile, fără de care nu poate să existe nici un fel de cunoaștere;

2. cunoaște, într-un anumit mod, sensibilele *per accidens* din individuale;

3. percepe natura comună împărtășită de individuale;

4. este conștientă de individuale;

5. compară intențiile individuale și face inferențe în plan practic;

6. asociază forme particulare unor premise universale;

7. percepe gradul de operabilitate al individualelor;

8. furnizează premisa minoră și ajută la extragerea concluziei în cadrul silogismelor practice.

Cum se pot traduce toate aceste informații noi despre puterea cogitativă în exemplul cu băutorul de cafea? Îl lăsasem în punctul în care percepea un lichid închis la culoare, cu un gust amarui, cu o aromă specifică, în care distingea culoarea de temperatură, aroma de gust și avea vaga imagine a ceva fierbinte, cu gust și miros specific. Acum însă, după activarea puterii cogitative, X poate recunoaște acest „ceva“ ca fiind „această cafea“, care este bună de băut, tocmai pentru că are în față o cafea, amplasată într-o anumită configurație spațio-temporală, cu anumite calități particulare. În sfârșit, acesta este momentul în care recunoaște cafeaua. Cu toate acestea, încă nu poate spune că are cunoștința de cafea în genere, până acolo mai având de parcurs câțiva pași. Dar ce s-ar întâmpla dacă, după degustarea a ceea ce

101. Termenul pe care îl folosește Toma din Aquino este *operabilia*.

avea caracteristicile unei cafele, ar descoperi că, în loc de o cafea bună, în ceașcă se află un lichid care îi provoacă dureri de cap și amețeli? În subcapitolul următor voi răspunde la această întrebare analizând felul în care funcționează memoria senzorială, potrivit lui Toma din Aquino.

3.3. Memoria senzorială

Cum toate simțurile și puterile aparțin unei persoane anume, între ele se stabilesc anumite relații, în lipsa cărora cunoașterea nu ar avea loc sau, în cel mai bun caz, cunoașterea ar fi deficientă. În această logică, senzațiile provenite de la puterea cogitativă, în cazul oamenilor, sau de la puterea estimativă, dacă vorbim despre animale, sunt stocate în simțul intern numit *memorie*.¹⁰²

(II.3.14.) *Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur* (S. th., I, q. 78, a. 4, co.).

Pentru perceperea intențiilor care nu sunt receptate prin simțuri este instituită puterea estimativă. Pentru conservarea acestora este instituită memoria, care este tezaurul acestor intenții. Un semn pentru aceasta este

102. Firească ar fi, poate, ca Toma să asigneze memoriei și sarcina de a stoca impresiile provenite de la simțul comun, dar această funcție este îndeplinită, cum voi arăta mai târziu, de un alt simț intern, care poartă denumirea de imaginație.

[faptul] că începutul reamintirii la animale se face prin intermediul unei astfel de intenții, de exemplu ceea ce este nociv sau benefic. Și chiar natura trecutului la care are acces memoria se realizează prin intermediul acestei intenții.

Observ, așadar, cum memoria senzorială este o putere care are capacitatea de a stoca și de a relua experiențe care se încadrează în categoria experiențelor nocive sau dezirabile, oferind subiectului în cauză, fie el om sau animal, percepția trecutului. Spre exemplu, dacă o oaie întâlnește la un moment dat un lup, puterea estimativă va putea percepe intențiile non-simțite, anume faptul că lupul este inamicul ei, încât, la cea de-a doua întâlnire cu un lup, oaia va putea să își aducă aminte că cel din fața sa nu este doar o oaie gri cu colți, aflată într-o stare de bulimie nervoasă, ci un personaj periculos, un inamic. În consecință, va încerca să se salveze și va fugi. Faptul că oaia recunoaște lupul ca ceva de care trebuie să fugă este dovada faptului că are, pe lângă percepția gradului de pericolozitate, percepția timpului trecut; cândva, văzând ceva asemănător, s-a întâmplat un anumit lucru, așadar, acum, pentru a evita consecințe nefaste, trebuie să acționeze, preferabil la fel, de vreme ce are șansa de a întâlni, pentru a doua oară în viața sa, un lup.

În cazul animalelor, este relativ ușor de urmărit manifestarea memoriei senzoriale, dar cum anume se manifestă aceasta în cazul oamenilor? Pe lângă capacitatea de a stoca impresiile provenite de la puterea cogitativă și de a recunoaște experiențele trecute, oamenii mai au și capacitatea reamintirii unor senzații. Această din urmă abilitate umană poartă denumirea de reminiscență și poate fi înțeleasă ca un fel de memorie arbitrară. Spre deosebire de memoria animalelor, reminiscența este de felul unei căutări cvasi-silogice printre amintirile obiectelor experimentate individual:

(II.3.15.) *Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuelles intentiones* (S. th., I, q. 78, a. 4, co.).

În ceea ce privește puterea memorativă, [omul] nu are doar memorie, cum au restul animalelor în momentul amintirii subite a celor trecute, ci, în plus, are reminiscența, o investigare cvasi-silogistică a memoriei celor trecute în acord cu intențiile individuale.

A spune că memoria are puterea de a investiga experiențele personale referitoare la obiecte individuale într-o manieră cvasi-silogistică ridică cel puțin o întrebare: cum și ce ar trebui înțeles prin „manieră cvasi-silogistică”? Silogismul este un tip de argument logic în care, din două premise, este extrasă o concluzie. Nimic neclar până acum, doar că, în cazul memoriei, suntem la nivelul simțurilor, iar pentru Toma din Aquino doar la nivelul intelectual există puteri înzestrate cu capacitatea de a face inferențe. E drept că atunci când am discutat despre puterea cogitativă am adus în discuție silogismul de tip practic în compoziția căruia intra și un simț intern, dar în respectivul caz intelectul era cel care furniza premisa majoră; ba mai mult, intelectul era cel care ajuta puterea cogitativă să se comporte asemenea unei rațiuni universale. Or, în cazul memoriei, Toma din Aquino pare a afirma că această operație cvasi-silogistică este realizată *doar* de acest simț intern, nefiind implicată nici o putere intelectuală. Cum poate așadar un simț intern să acționeze cvasi-inferențial? Cheia de rezolvare a acestei probleme este de găsit în *Summa theologiae* (I, q. 78, a. 4, ad 5):

(II.3.16.) *Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.*

La a cincea [obiecție] trebuie spus că excelența pe care [puterea] cogitativă și memoria o au în om nu se datorează celor proprii părții senzitive, ci unei afinități și apropieri de rațiunea universală, în măsura în care aceasta le inundă. Și astfel, ele nu sunt alte puteri, ci aceleași [ca în cazul animalelor], dar sunt mai perfecte decât în cazul altor animale.

Așa cum intelectul îi împrumută puterii cogitative ceva din cadrul lui conceptual pentru ca aceasta să poată recunoaște individualele ca existând sub o natură comună, la fel putem spune că îi împrumută și memoriei ceva din capacitatea lui de a realiza inferențe. Dat fiind faptul că Toma din Aquino nu explică ce anume înțelege prin această atitudine cvasi-silogistică a memoriei, nu rămâne decât să fie interpretată în cel mai rezervat mod cu putință, ca ordine a lucrurilor. Altfel spus, memoria este capabilă de readucerea în prezent a unor impresii, iar această reactualizare a lor are loc într-o manieră ordonată asociativ. Un exemplu pentru modul în care reminiscența acționează prin asocieri ar putea avea ca punct de plecare următoarea situație: să spunem că X intră într-o casă asemănătoare casei părinților lui, pe care nu a vizitat-o de mult timp. În acel moment își aduce aminte de mirosul cearșafurilor proaspăt spălate, care îl face să își aducă aminte și de aerul răcoros din camera în care obișnuia să doarmă, amintire care-l trimite mai departe cu gândul la felul în care era aranjată mobila și la felul în care

lumina străbătea încăperea. Maniera asociativă în care tot acest șir de amintiri este reactivat, adus în prezent, fără a se pierde conștiința faptului că face parte dintr-o experiență trecută, și nu una prezentă, este exact felul în care reminiscența funcționează.

3.4. Imaginația sau fantezia

Din ansamblul simțurilor interne mai rămâne doar unul de analizat: *imaginația* (*imaginatio*) sau *fantezia* (*phantasia*). Imaginația este pentru simțul comun ceea ce memoria este pentru puterea cogitativă. Altfel spus, imaginația este simțul interior înzestrat cu capacitatea de a stoca intențiile furnizate de simțurile externe adunate la un loc de simțul comun:

(II.3.17.) [...] *est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidem formarum per sensum acceptarum* (S. rh., I, q. 78, a. 4, co.).

[...] căci fantezia sau imaginația este un fel de tezaur al formelor receptate prin simțuri.

Aceasta este cea mai simplă operație a imaginației și, totodată, funcția ei pasivă. Dincolo de faptul că este un receptacol al speciilor sensibile, imaginația¹⁰³ are capacitatea de a produce imagini ale unor obiecte reale absente, care nu se prezintă direct simțurilor externe, și ale unor obiecte inexistente în lumea reală:

103. A se vedea A. LISSKA, „Thomas Aquinas on *Phantasia*: Rooted in But Transcending Aristotle's *De anima*“, în T. SMITH (ed.), *Aquinas' Sources*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 2001 și *idem*, „Aquinas on «Phantasia»“, în *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 40, 1979, pp. 249–302.

(II.3.18.) *Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei* (S. th., I, q. 12, a. 9, ad 2).

La a doua [obieecție] trebuie spus că sunt anumite puteri cognitive care pot forma din speciile recepțate înainte [specii] noi. În acest fel este imaginația, care, din speciile muntelui și aurului concepute înainte, formează specia muntelui de aur.

(II.3.19.) *Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae* (S. th., I, q. 85, a. 2, ad 3).

Cealaltă operație este formarea, în măsura în care puterea imaginativă își formează o imagine a obiectului absent sau a unui obiect care nu a fost niciodată văzut.

Să presupunem că X a văzut la un moment dat un cal și acum și-l reamintește. Această reamintire necesită formarea unei imagini, a unei reprezentări a obiectului particular – un cal bălțat, să spunem, cu o anumită înălțime și postură. Dacă însă X își lasă imaginația să zboare, va crea, punând laolaltă imaginea calului cu imaginea unui corn, imaginea unui inorog. Tocmai pentru că inorogii nu există ca atare în natură, imaginația lui X este nevoită să formeze o imagine, o formă sensibilă, prin care să îi cunoască. Observ cum imaginația, în operația ei de producere a imaginilor obiectelor care nu există ca atare în natură, diferă de simțurile externe prin aceea că, neavând posibilitatea unui contact direct cu obiectul, este forțată să creeze o imagine prin care (*id quo*) să cunoască obiectul real, în cazul în care acesta este absent, sau obiectul ireal, în cazul în care este produsul fan-

teziei. Imaginile produse de imaginație sunt reprezentări în care (*in quo*) și prin care (*id quo*) putem cunoaște obiectele.

Simțul comun, puterea cogitativă, memoria și imaginația sunt cele patru simțuri interne ale oricărui subiect cunoscător uman. Am văzut până acum care sunt funcțiile și capacitățile fiecărui simț în parte. Rămâne de discutat statutul entităților intermediare de la acest nivel, respectiv imaginile, dar despre ele voi discuta după ce voi arăta ce anume i se întâmplă băutorului de cafea în etapa imaginației.

Spuneam că X, în momentul în care ia contact cu cafeaua, primește o serie de informații senzoriale referitoare la temperatura, forma, culoarea, textura și gustul lichidului energizant. Simțul comun adună la un loc toate aceste forme sensibile astfel încât X devine conștient de apartenența celor pe care le simte la un singur obiect, pe care, cu ajutorul puterii cogitative, îl recunoaște ca fiind această ceașcă cu cafea. Mai târziu, după ce va fi băut cafeaua, va putea să-și aducă aminte de ceașca de cafea, de senzațiile pe care i le-a stârnit și, eventual, de circumstanțele în care a băut-o. Ceea ce face posibilă amintirea obiectului ca un tot este imaginea lui, care, tradusă în limbajul epistemologic tomist, poartă numele *phantasma*. Rolul acestor imagini în procesul cunoașterii este mult mai important decât pare a fi la o primă vedere. În repetate rânduri, Toma din Aquino afirmă că înțelegerea noastră nu poate avea loc, nu se poate împlini, în lipsa imaginilor (*phantasmata*).¹⁰⁴ Afirmția este una foarte tare: fără aceste entități intermediare care poartă trei dintre simțurile interne (imaginația, puterea cogitativă și memoria) nu poate exista cunoaștere; fără ele nivelul la care se rămâne este unul pur senzorial. Totuși, de ce anume cunoașterea nu este cu puțință în absența imaginilor?

104. A se vedea, de exemplu, S. c. G. (II, 80, n. 6).

Care este rolul pe care acestea îl îndeplinesc în procesul cunoașterii? Joacă ele un rol asemănător rolului jucat de speciile sensibile? Au ele doar un rol causal, sau sunt și obiecte ale cunoașterii? Dacă sunt obiecte ale cunoașterii, care este facultatea căreia îi corespund? Aparțin vreunui simț intern sau chiar intelectului?

4. Ce rol joacă imaginile (*phantasmata*) în procesul cunoașterii umane?

Pentru a clarifica rolul imaginilor¹⁰⁵ în cunoaștere, o să explic mai întâi ce sunt ele și cum pot fi înțelese mai bine. Termenul latin *phantasma* este un împrumut din limba greacă, unde termenul *phántasma* era un derivat din *phantázein* – a face prezent, a apărea –, și înseamnă, literalmente, *ceea ce se arată pe sine, ceea ce apare*. Revenind la contextul epistemologiei lui Toma, *ceea ce apare* este, în fond, o sumă de specii sensibile percepute de toate cele cinci simțuri externe cu care este înzestrată ființa umană. De exemplu, imaginea unei fripturi implică nu doar informațiile de factură vizuală, nu doar culoarea, forma, dimensiunea, ci și informațiile de factură olfactivă, tactilă și gustativă, precum gustul, aroma și temperatura, toate încadrate într-un anume moment și într-un anume loc din spațiu. Așadar, ar fi reduționist și incorect ca imaginea să fie înțeleasă doar ca imagine pictografică, așa cum am fi tentați dacă ne-am raporta la termenul „imagine” din limba română, termen care are mai mult conotații vizuale. Dacă lucrurile ar sta

105. Despre imagini și cunoașterea perceptuală, a se vedea J. HALDANE, „Aquinas on Sense-Perception”, în *The Philosophical Review*, vol. 92, nr. 2, 1983, pp. 233–239.

totuși în acest fel, dacă imaginea ar avea doar conotații vizuale în procesul perceptiv, ar rezulta două concluzii:

a) ori nu am putea crea decât imagini ale unor obiecte percepute prin intermediul văzului;

b) ori am avea capacitatea de a converti speciile sensibile primite de la celelalte patru simțuri externe în specii vizuale.

De vreme ce noi, ca oameni, putem avea, de exemplu, imaginea unui concert pentru violoncel al lui Saint-Saëns sau imaginea parfumului florilor de liliac, trebuie recunoscut faptul că prima variantă (a) nu poate explica formarea imaginilor, deci este o pistă falsă. De altfel, dacă (a) ar fi adevărată, simțul comun nu și-ar mai avea rostul: la ce bun un simț intern care distinge între diferitele senzații externe? Dacă, pe de altă parte, luăm în calcul varianta (b) și considerăm situația în care avem capacitatea de a converti speciile sensibile auditive sau speciile sensibile gustative în specii sensibile vizuale, observăm că simțurile externe devin inutile: la ce bun să mai percepem parfumul florilor de mai dacă acesta ar ajunge oricum să fie transformat într-o frustă imagine vizuală? Ca să nu mai pomenim de situația de-a dreptul îngrozitoare în care s-ar afla gurmanzii, care nu s-ar mai putea bucura de aromele diferitelor supe sau fructe de mare pentru că acestea ar fi transformate în simple imagini, iar ei ar fi dependenți de plăcerile vizuale. Drept urmare, trebuie să conchid că imaginile care populează simțurile interne nu pot fi de felul unor imagini pictografice. Dar dacă nu pot fi înțelese astfel, cum anume pot fi înțelese?

(II.4.1.) *Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis* (S. th., I, q. 84, a. 7, ad 2).

La a doua [obieție] trebuie spus că imaginea însăși este asemănarea obiectului particular.

Imaginea este o asemănare a obiectului individual. Ne aducem aminte¹⁰⁶ că asemănarea – *similitudo* – este un termen tehnic pentru Toma din Aquino, folosit cu sensul de împărtășire sau asimilare a unei forme. De pildă, imaginea unui manuscris cu miniaturi are în comun cu manuscrisul propriu-zis forma. Mai exact spus, la acest nivel imaginea împărtășește cu manuscrisul formele accidentale sau speciile sensibile ale originalului: dimensiunile, culorile, formele, grosimea, mirosul și textura. Din moment ce speciile sensibile unificate – căci aceasta este, în fond, o imagine – au capacitatea de a exista atât în obiectul extramental, cât și în mintea mea, rezultă că au o dublă existență¹⁰⁷ în obiect, unde îndeplinesc rolul de principiu structurant, și în imagine, unde asigură conținutul cognitiv.

Oare nu cumva, asigurând conținutul cognitiv, imaginile sunt obiecte ale vreunei puteri cognitive senzoriale sau intelective? În *Quaestiones disputatae de anima*, Toma din Aquino afirmă:

(II.4.2.) *Ad octavum dicendum quod phantasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis* (Q. de anim., a. 15, ad 8).

La a opta [obiecie] trebuie spus că imaginile nu sunt obiectele intelectului decât în măsura în care devin inteligibile în act prin lumina intelectului agent.

106. A se vedea, mai sus, capitolul II, subcapitolul 2.

107. Despre dubla existență a unei forme am vorbit și în cazul speciilor sensibile. Aici, ca și acolo, prin dubla existență a unei forme se înțelege faptul că o formă are capacitatea de a exista pe suporturi diferite. Pentru detalii, a se vedea capitolul II, subcapitolul 2.

În momentul în care imaginile sunt iluminate de intelectul agent ajung, de fapt, să fie transformate din specii sensibile în specii inteligibile, actualizându-li-se potența inteligibilă. După ce imaginile sunt astfel transformate, devin specii inteligibile și, deci, nu mai sunt aceleași entități intermediare. Nu putem vorbi, așadar, de faptul că imaginile sunt obiecte ale intelectului, pentru că adevăratele obiecte ale unei puteri sunt cele pe care le cunoaște puterea în cauză, or intelectul nu cunoaște imaginile, ci doar le transformă actualizând ceea ce era deja acolo în mod potențial, și anume caracterul inteligibil.

Pentru a vedea dacă imaginile îndeplinesc, în procesul de cunoaștere, un rol similar celui jucat de speciile sensibile – dacă sunt *id quo*-ul cunoașterii, și nu *id quod*-ul, dacă sunt cele prin care ajungem să cunoaștem și nu cele pe care le cunoaștem –, să ne gândim ce s-ar întâmpla dacă imaginile ar fi obiecte ale unei puteri cognitive. Să presupunem că am în fața ochilor o prăjitură. Dacă obiectul cunoașterii mele este doar imaginea prăjiturii din minte, nu și prăjitura din fața ochilor, mai pot spune că există o obiectivitate a cunoașterii? Dacă am papilele gustative afectate și nu pot simți aroma de, spre exemplu, lămâie a prăjiturii, imaginea din mintea mea va fi altfel decât prăjitura din fața ochilor, deci, cunoscând doar imaginea, nu voi mai putea spune că ceea ce cunosc este prăjitura, ci prăjitura așa cum este ea transmisă de imaginea mea. Consecințele reificării imaginilor sunt aceleași ca în cazul speciilor sensibile: subiectivismul și relativismul, motiv pentru care nu le mai reiau. Dar ar trebui să fim mai precauți când discutăm despre imagini și despre rolul pe care acestea îl joacă în procesul cunoașterii, deoarece am văzut cum Toma din Aquino, urmându-l pe Aristotel, spune că nu există înțelegere, cunoaștere, în lipsa imaginilor. Acestea sunt necesare pentru că intelectul se

întoarce, în procesul cunoașterii, asupra lor – *conversio ad phantasmata*¹⁰⁸ –, după ce în prealabil abstrage speciile inteligibile. De ce este necesară această întoarcere către asemănările corpurilor particulare¹⁰⁹, asemănările reprezentând obiectele așa cum există aici și acum¹¹⁰? De ce avem nevoie, totuși, de o gândire bazată pe imagini?

Intellectul este o putere imaterială¹¹¹ a sufletului uman și, din acest motiv, are acces doar la obiectele imateriale, la universalii, la adevărurile și entitățile abstracte. Deși intelectul are acces la universalii, fapt care îi asigură superioritatea față de simțuri, el are și un minus: nu poate avea acces decât la universalii. Intellectul nu poate cunoaște obiecte particulare, nu înțelege decât naturile universale din obiectele particulare. Nu poate produce imagini ale obiectelor particulare, dar nici nu poate gândi fără ele:

108. A se vedea *S. th.* (I, q. 89, a. 5, co.), *S. th.* (I, q. 94, a. 2, co.), *S. th.* (I, q. 111, a. 1, co.), *S. th.* (I–II, q. 67, a. 2, ad 1; ad 3), *S. th.* (II–II, q. 175, a. 5, co.), *S. th.* (III, q. 11, a. 2, co.), *S. th.* (III, q. 11, a. 4, co.), *De ver.* (q. 20, a. 3, ad 1), *Q. de anim.* (a. 19, ad 18).

109. Pentru desemnarea imaginilor ca asemănări ale corpurilor particulare, a se vedea *S. th.* (I, q. 84, a. 7, ad 2): *Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.*

110. A se vedea *De mem. et rem.* (tr. 2, l. 2, n. 4): *Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc: quod non potest intelligi sine phantasmate.*

111. A se vedea D. R. FOSTER, „Aquinas on the Immateriality of the Intellect“, în *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 55, 1991, pp. 415–438.

(II.4.3.) *Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales* (*S. th.*, I, q. 84, a. 8, co.).

Toate cele pe care le cunoaștem în starea noastră prezentă sunt cunoscute de noi prin comparație cu obiectele sensibile naturale.

Pentru a răspunde la întrebarea „De ce este necesară întoarcerea către imagini?“, trebuie să aflăm de ce anume are nevoie intelectul de imagini. De ce nu este suficientă abstragerea și iluminarea imaginilor, adică actualizarea potențialului lor inteligibil? Imaginile par a fi niște entități intermediare aparte, deoarece intelectul are o dublă relație cu ele: o dată, când le actualizează, și, a doua oară, când se întoarce asupra lor. Primul contact cu imaginile este mai ușor de explicat: intelectul, fiind imaterial, nu poate produce imagini ale obiectelor particulare; obiectele cunoașterii sunt totuși obiecte hilemorifice care există în afara sufletului nostru, astfel încât intelectul trebuie să își extragă materialul cunoașterii din imaginile care populează simțurile interne. În *Summa theologiae* (I, q. 84, a. 7, co.)¹¹² și *Summa contra Gentiles* (II, 73, n. 36)¹¹³, imaginile sunt numite *exemple*

112. *Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili.*

113. *Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspicitur. Alio ergo*

ale conceptului investigat. Ce înseamnă acest lucru? Atunci când cineva vrea să înțeleagă universalul dintr-un particular, apelează la aceste imagini. Concret, dacă X se gândește la Obelix, care a făcut cutare sau cutare lucru, intelectul, având deja conceptul de om extras din imagini și specii inteligibile, se întoarce către imaginea lui Obelix: un ins de 1,90 metri înălțime, 120 kilograme, care poartă mereu pantaloni albi cu dungii albastre și miroase a iarbă proaspăt tăiată, pe care X l-a cunoscut într-o toamnă friguroasă în Galia. În lipsa acestei mișcări secundare a intelectului către imaginea concretă a lui Obelix, cu timpul, conceptul de om din mintea lui X ar putea să devină din ce în ce mai abstract și, pe cale de consecință, din ce în ce mai confuz. Tocmai de aceea *conversio ad phantasmata* este o mișcare normală a intelectului, care își reîmprospătează mereu conceptele, reactualizându-le și rafinându-le.¹¹⁴ Din acest motiv un strungar care a lucrat o viață întreagă realizând bușe va cunoaște

modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplo sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

114. A se vedea R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, ed. cit., p. 290. Există și autori, precum N. Kretzmann, care consideră că mișcarea intelectului către imagini este o activitate care are loc doar din când în când, nu una normală pe care intelectul o desfășoară în permanență în procesul cunoașterii.

mult mai bine decât mine „bucșitatea“, universalul bucșă, tocmai deoarece a luat contact de mai multe ori cu diferite tipuri de bucșe particulare, iar imaginile lui au fost în permanență rafinate și actualizate, pe când eu, care am văzut o singură dată un astfel de obiect, voi putea spune doar că o bucșă este un manșon metalic montat între două piese asamblate. Astfel, eu cunosc într-o mai mică măsură bucșă decât strungarul.

Observ cum, de fapt, intelectul folosește informațiile primite de la simțuri ca pe niște hărți, ca pe un set de schițe îmbibate cu exemple particulare. În acest context, este normal ca întoarcerea către imagini, *conversio ad phantasmata*, să fie necesară din cel puțin două motive:

1. obiectul intelectului este hilemorfic;
2. natura universală a obiectului hilemorfic subzistă în obiectul particular.

Pentru a testa necesitatea întoarcerii către imagini, să presupunem următorul experiment mental: cum ar arăta gândurile noastre dacă intelectul nu ar face apel la aceste imagini ale obiectelor particulare? Dacă aș încerca să mă gândesc la ceva abstract, precum zilele săptămânii, tot îmi creez în minte o imagine vagă a unei ierarhii, în care sâmbăta și duminica sunt ultimele două trepte, îngroșate eventual, ale unei scări din care fac parte restul zilelor săptămânii înșirate una după alta. Oricât aș încerca să abstractizez, tot nu pot gândi în afara unor imagini, oricât de vagi vor fi fiind ele. Dincolo de faptul că noi, ca oameni, nu putem gândi fără aceste imagini, în absența lor n-am fi nici măcar conștienți de lumea înconjurătoare. Eleonore Stump¹¹⁵, încercând să explice rolul imaginilor în procesul cunoașterii

115. A se vedea E. STUMP, *Aquinas*, ed. cit., pp. 246–247.

umane, propune un exemplu foarte sugestiv: în lipsa imaginilor ne-am comporta asemenea pacienților care suferă de „vedere oarbă“, carc, deși au capacitatea de a recepția impulsurile senzoriale și datele vizuale transmise de obiecte, nu au capacitatea de a le transmite mai departe cortexului; altfel spus, deși imaginile obiectelor extramentale sunt percepute, ele nu sunt conștientizate. Pacienții care suferă de „vedere oarbă“ fie nu recunosc fețele oamenilor, fie, în cazuri mai grave ale afecțiunii, nu pot procesa aproape deloc datele vizuale, fiind capabili să conștientizeze doar anumite mișcări sau anumite modificări cromatice.

Pentru a sistematiza, reiau întrebarea privitoare la rolul pe care imaginile îl joacă în procesul cunoașterii descris de Toma din Aquino. Am arătat mai sus că imaginile au următoarele caracteristici:

a) stau într-o relație de asemănare cu formele accidentale, care au un mod de a fi natural și material în obiectele extramentale;

b) sunt formal identice cu formele accidentale, care au un mod de a fi natural și material în obiectele extramentale;

c) sunt *id quo*-ul cunoașterii;

d) au capacitatea de a exista atât în obiectul extramental – unde reprezintă trăsăturile accidentale ale obiectului și au, în consecință, un mod de a fi material și natural –, cât și în simțurile interne ale unui subiect cunoscător – unde au un mod de a fi intențional și imaterial, deși au și o componentă materială, fiind receptate de către un organ corporal, ceea ce înseamnă că, pe lângă cele trei caracteristici, imaginile o au și pe a patra, anume dubla existență.

Toate cele patru caracteristici recomandă imaginile ca fiind candidatul perfect pentru îndeplinirea unei funcții instrumentale în procesul cunoașterii. Rolul imaginilor în cunoașterea de tip intelectual nu este unul cognitiv, ci unul

cauzal (q)¹¹⁶, imaginile fiind doar cele prin care (*id quo*) cunoaștem caracteristicile obiectelor extramentale, nu și cele pe care (*id quod*) le cunoaștem. Dar ce se întâmplă cu imaginile care populează imaginația? Pentru a putea cunoaște un basilisc, de exemplu, trebuie mai întâi să mi-l imaginez, trebuie să creez o imagine care să îi corespundă. Cum ar trebui înțeleasă relația dintre imagini și imaginație?

Puterea imaginativă formează în ea însăși reprezentări ale obiectelor, în care (*in quo*) și prin care (*id quo*) cunoaștem obiectele respective. Această activitate a imaginației este explicabilă prin faptul că obiectele ei fie nu există în natură ca atare, fie sunt absente din raza de acțiune a simțurilor externe, neexistând, deci, posibilitatea unui contact direct cu ele care să declanșeze un set de senzații:

(II.4.4.) [...] *non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus* (Quod. Quaest., V, q 5, d. 5, a. 2, ad 2).

[...] simțul extern nu formează pentru el însuși nici o formă sensibilă. Însă puterea imaginativă face aceasta și cuvântul mental este, într-un anumit aspect, asemenea formei [imagine].

116. În subcapitolul II.2., răspunsul întrebării „Ce rol joacă speciile sensibile în cadrul procesului cunoașterii umane?“ a fost notat cu „p“. În acest subcapitol, răspunsul întrebării „Ce rol joacă imaginile în procesul cunoașterii umane?“ este notat cu „q“. Rolul acestor notații este acela de a facilita răspunsul oferit întrebării directe a acestei cărți, anume „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane?“. Pentru detalii, a se vedea capitolul III.

(II.4.5.) [...] *imaginatio ex praeconceptionis speciebus montis et auri format speciem montes aurei* (*S. th.*, I, q. 12, a. 9, ad 2).

[...] din speciile muntelui și aurului concepute mai înainte imaginația formează specia muntelui de aur.

(II.3.19.) *Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae* (*S. th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3).

Cealaltă operație este formarea, în măsura în care puterea imaginativă își formează o imagine a obiectului absent sau a unui obiect care nu a fost niciodată văzut.

Pentru a putea cunoaște un elf, imaginația trebuie să formeze o reprezentare a unei ființe umanoide, înalte, suple, cu urechi ascuțite și puteri supraomenești. Anticipând, spun că, în această operație a ei, imaginația seamănă cu intelectul¹¹⁷, care creează activ o imagine ce nu are un corespondent în realitate. Dar mai pot spune în aceste circumstanțe că imaginile sunt doar entități cauzale? Cunoscându-le, nu asimilez forma unui obiect care există ca atare în realitate; de aceea, pot spune, cel mult, că asimilez formele mai multor entități reale: forma speciei umanoide, forma urechilor ascuțite etc. Pentru a putea înțelege obiectele imaginației, este nevoie să înțeleg chiar reprezentarea pe care o formează imaginația, ceea ce înseamnă că, la nivelul acesta cel puțin, imaginile pot juca și un rol cognitiv, devenind obiectul unei puteri cognitive. Mă voi opri aici cu discuția despre obiectele imaginare, deoarece altfel aș fi nevoită să intru într-o altă arie de investigație decât cea pe care mi-am propus-o,

117. Voi reveni mai târziu asupra acestei chestiuni a asemănării dintre intelect și imaginație.

dar rețin că imaginația își formează reprezentările, care sunt cele în care (*in quo*) și prin care (*id quo*) ea își cunoaște obiectele specifice.

În cadrul acestui subcapitol am încercat să răspund la trei întrebări. Prima a avut în vedere identificarea simțurilor interne și m-a condus, într-un prim pas, la o analiză anatomică a celei de-a doua etape a procesului de cunoaștere, cea aferentă simțurilor interne. Cea de-a doua întrebare a vizat maniera în care funcționează fiecare simț intern în parte. În final, cea de-a treia și cea mai importantă întrebare, din perspectiva acestui demers, la care am răspuns s-a concentrat asupra rolului jucat de imagini în contextul procesului uman de cunoaștere, iar răspunsul a conturat o analiză fiziologică a acestui nivel cognitiv. Răspunsurile la care am ajuns pot fi rezumate în felul următor. Referitor la prima întrebare, Toma din Aquino discută despre patru simțuri interne: simțul comun, puterea cogitativă, imaginația și memoria senzitivă. Referitor la a doua întrebare, simțurile interne au menirea de a pune laolaltă informațiile primite de la simțurile externe, pentru a crea o imagine detaliată a atributelor obiectelor extramentale percepute, care să asigure materialul necesar extragerii de către intelectul agent, la următorul nivel, cel al cunoașterii intelective, a esenței și a caracterului inteligibil al obiectelor.

În locul unei reluări a primelor două răspunsuri, înainte de a relua răspunsul celei de-a treia întrebări, voi furniza o analogie care să ilustreze maniera în care funcționează simțurile interne. După ce simțurile externe au perceput culoarea, forma, textura, dimensiunea, aroma, mirosul și gustul unui obiect extramental, simțul comun preia toate aceste informații, toate aceste forme accidentale care traduc calitățile obiectelor, și le pune laolaltă, acționând asemenea unei pâlnii prin care toate datele senzoriale disparate sunt

adunate la un loc. Farfuria în care se scurge tot acest melanj formal este puterea cogitativă, care are capacitatea de a alcătui, împreună cu imaginația, entitățile intermediare care populează acest nivel secund al cunoașterii, și anume imaginile care sunt mai apoi stocate în memoria senzorială. Aceste imagini trebuie înțelese, așa cum spuneam, nu asemenea unor imagini pictografice, ci într-un sens mai larg, asemenea unor imagini care cuprind și informații auditive, tactile, gustative etc.

Între puterile cognitive și imagini se instaurează o relație cauzală, iar când spun asta am în vedere *relația de asemănare* dintre formele accidentale – care au un mod de a fi material și natural în obiectul extramental și un mod de a fi intențional în subiectul cunoscător –, identitatea formală dintre ele și formele așa cum sunt ele în obiecte, statutul de *id quo* al imaginilor în cunoaștere și dubla existență a imaginilor aferente obiectelor din natură, în moduri diferite, bineînțeles, în obiect și în subiectul cunoscător. Dar imaginile joacă și un rol cognitiv pentru imaginație, căci atunci când obiectele imaginate nu există ca atare în lumea reală – așa cum se întâmplă în cazul ființelor imaginare, precum minotaurii, zânele sau balaurii –, imaginația este forțată să creeze, din imaginile care îi stau la dispoziție și pentru care există un corespondent real, o reprezentare în care și prin care să înțeleagă, să „cunoască“, atât cât îi stă ei în putință, respectiva plăsmuire. Rețin această capacitate a imaginației și rolul pe care imaginea îl joacă în astfel de contexte, urmând a o folosi mai târziu în înțelegerea modului în care intelectul posibil operează.

Fiind clarificate chestiunile de la primele două niveluri ale cunoașterii, nivelul simțurilor externe și cel al simțurilor interne, îmi pot îndrepta acum atenția asupra etapei intelective unde voi încerca să răspund la trei întrebări: (a) „Cum

are loc cunoașterea umană la nivelul intelectual?"; (b) „Prin ce grile de lectură a fost citită teoria tomistă a cunoașterii intelective de către exegeții contemporani?"; (c) „Ce rol joacă speciile inteligibile și conceptul în procesul cunoașterii intelective?".

5. Cum are loc cunoașterea umană la nivelul intelectual?

După cum a putut fi observat până acum, atunci când Toma din Aquino discută despre obiectele stărilor mentale, când prezintă procesul cunoașterii umane, o face proiectând un sistem de etape succesive. Speciile sensibile sau formele senzoriale, care transmit proprietățile obiectelor extramentale, sunt receptate de către simțurile externe ale subiectului cunoscător. Pornind de la datele furnizate de simțurile externe, simțurile interne ale subiectului cunoscător formează o imagine (*phantasma*) a obiectului perceput. Până în acest moment al procesului cunoașterii, datele vin dinspre obiectul extramental care informează simțurile, iar acestea, la rândul lor, produc anumite schimbări în simțuri, al căror rezultat este formarea unor imagini. Toate puterile cognitive implicate în aceste etape ale cunoașterii joacă un rol mai mult pasiv decât activ: simțurile externe sunt actualizate de către speciile sensibile ale obiectului extramental, simțurile interne procesează datele informaționale primite de la simțurile externe, dar nu schimbă cu nimic inputul venit dinspre obiectul extramental. Se poate spune că, cel puțin până la formarea imaginilor (*phantasmata*), mișcarea este una ascendentă – dinspre obiect către puterile cognitive; informațiile primite sunt puse la un loc, transformate și generalizate, atât cât le stă simțurilor în putință. Dar deoarece obiectul cognoscibil trebuie să fie pe măsura puterii cognitive, imaginile,

care sunt încă legate de obiectul particular – deoarece, așa cum am spus, sunt formate din diferite forme accidentale ale obiectului extramental hilemorfic, plasat într-un anume context spațio-temporal –, nu pot fi pe măsura intelectului, care este imaterial. Condițiile de individualitate păstrate încă de imaginile care populază simțurile interne trebuie îndepărtate, dar, în același timp, esența universală, miezul informațional al obiectului extramental, trebuie păstrată, iar acest lucru este posibil prin acțiunea intelectului agent, care iluminează și abstrage din imagini speciile inteligibile. Trebuie spus că Toma din Aquino nu postulează doar un intelect agent¹¹⁸, ci și un intelect posibil; iar despre diferența dintre aceste două puteri intelective voi discuta în cele ce urmează. După analiza puterilor intelective, voi analiza rolul pe care îl joacă entitățile intermediare de la acest nivel în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino¹¹⁹.

Formele nu există în lumea înconjurătoare separate de materie, cum susținea Platon, ci fac întotdeauna parte dintr-un compus hilemorfic. Problema care intervine imediat ce determinăm formele în acest fel, ca fiind unite cu materia, este că ele nu mai pot fi concepute ca având un caracter inteligibil. Mai exact, nu au un caracter actual inteligibil, ci unul potențial inteligibil. Din acest motiv, caracterul in-

118. Pentru o abordare istorică a intelectului agent, a se vedea R. REYNA, „On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas”, în *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 36, 1972, pp. 131–149; H. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

119. Pentru o introducere de factură realistă în teoria cunoașterii tomiste, a se vedea A. KENNY, *Aquinas on Mind*, ed. cit.; J. HALL-DANE, „Aquinas and the Active Intellect”, ed. cit.

teligibil al formelor, al imaginilor, trebuie să fie actualizat. În același timp, nimic nu este actualizat decât prin ceva aflat în act¹²⁰, așa cum se întâmplă la nivelul senzorial, unde simțurile pasive sunt actualizate în momentul în care un obiect sensibil aflat în act acționează asupra lor prin intermediul speciilor sensibile. La nivelul intelectual, intelectul agent¹²¹ este cel care se află tot timpul în act și care se ocupă de actualizarea caracterului inteligibil al imaginilor prin dubla sa acțiune de iluminare și abstragere a speciilor inteligibile:

(II.5.1.) *Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* (S. th., I, q. 79, a. 3, co.).

Dar pentru că Aristotel nu permitea ca formele obiectelor naturale să subziste fără materie, și pentru că formele care există în materie nu sunt inteligibile în act,

120. A se vedea S. th. (I, q. 2, a. 3, co.): *Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu.*

121. A se vedea G. KLIMA, „Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect”, în *Philosophical Investigations*, vol. 32, nr. 2, 2009, pp. 163–182 și idem *MAN=BODY+SOUL: Aquinas's Arithmetic of Human Nature*, <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/BODYSOUL.HTM>.

rezulta că naturile sau formele obiectelor sensibile pe care le înțelegem nu sunt inteligibile în act. Nimic nu este adus de la potență la act decât prin ceva în act, la fel cum simțul este actualizat prin sensibilele în act. Era necesar, așadar, să postulăm o putere în partea intelectuală care să actualizeze inteligibilele prin abstragerea speciilor din condițiile materiale. Și de aici [provine] necesitatea de a postula intelectul agent.

Puțin mai jos, în aceeași *quaestio* 79, articolul 3, din *Summa theologiae*, Toma din Aquino afirmă că *intelectul agent* este necesar în procesul cunoașterii, unde îndeplinește aceeași funcție pe care o îndeplinește lumina în procesul vederii sensibile. Spuneam mai sus că lumina este cea care actualizează transparentul, mediul necesar vederii, astfel încât acesta să poată fi traversat de către speciile sensibile. Într-o manieră similară, intelectul agent este cel care actualizează inteligibilitatea imaginilor, făcând posibilă cunoașterea lor de către intelectul posibil:

(II.5.2.) *Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II de anima. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem luminii, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem* (S. th., I, q. 79, a. 3, ad 2).

La a doua [obieție] spunem că, referitor la efectul luminii, sunt două opinii. Căci unii spun că lumina este necesară vederii pentru a face culorile vizibile în act. În acord cu aceasta și din același motiv, intelectul agent este la fel de necesar pentru cel care va fi înțeles, precum este lumina pentru cel care va fi văzut. Potrivit altora însă, lumina este necesară pentru cel care va fi văzut nu pentru culori, pentru a le face vizibile în act, ci ca să actualizeze mediul transparent, cum zice comentatorul în *De anima* II. Și în acord cu aceasta, comparația lui Aristotel între intelectul agent și lumină se aplică deoarece, la fel cum [lumina] este necesară pentru a vedea, la fel [intelectul agent] este necesar pentru înțelegere, dar nu din același motiv.

(II.5.3.) *Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis* (S. th., I, q. 79, a. 3, ad 3).

Inteligibilul în act nu este ceva care există în natura obiectelor, cu atât mai puțin în natura obiectelor sensibile, care nu subzistă în afara materiei. Și, din acest motiv, pentru a putea înțelege [natura obiectelor sensibile], imaterialitatea intelectului posibil nu ar fi suficientă dacă nu ar fi prezent intelectul agent, care actualizează inteligibilele prin modul abstractizării.

Intelectul agent abstrage speciile inteligibile din imaginile pe care, totodată, le iluminează. Cum poate fi înțeleasă

abstragerca speciilor inteligibile din imagini? Eleonore Stump¹²² descrie acest proces ca fiind unul de îndepărtare a accidentelor materiale ale obiectului, care sunt conservate în imaginea acestuia, și de concentrare asupra quidității (esenței) lui. Intelectul agent, așadar, detașează esența obiectului de trăsăturile sale individuale și materiale. Dar întrebarea care se ridică în acest punct privește modul în care intelectul agent poate să facă diferența între ceea ce este individual și ceea ce este universal într-o imagine. La fel cum, pentru a putea distinge culoarea roșie dintr-un tablou policrom, este necesar să fie percepute și celelalte culori, la fel și intelectul agent, pentru a putea distinge între individual și universal, ar trebui să poată percepe nu numai quiditățile obiectelor, ci și trăsăturile lor individuale, cele care țin de particularitatea obiectului extramental. Dificultatea constă în faptul că Toma din Aquino consideră că, prin natura sa imaterială, intelectul nu are acces decât la esențele universale ale obiectelor; în plus, Toma consideră, pe urmele lui Aristotel, că nimic corporal nu poate afecta ceva incorporat¹²³, or, imaginile sunt produse ale unor organe corporale. Cum poate fi depășită această dificultate? Spuneam că în lumea extramentală obiectele materiale au un mod sensibil de a fi, doar potențial inteligibil, și că intelectul agent este cel care are abilitatea de a le actualiza natura inteligibilă, făcându-le să fie pe măsura intelectului posibil.¹²⁴ Cum anume realizează intelectul

122. E. STUMP, *Aquinas*, ed. cit., p. 175.

123. *S. th.* (I, q. 84, a. 6, co.): *Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit.*

124. *S. th.* (I, q. 84, a. 6, co.): *Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum supe-*

această actualizare a inteligibilității? Prin cea de-a doua operație¹²⁵ a lui, numită iluminare? Înțelegând felul în care are loc iluminarea, vom putea înțelege și soluționa problema de mai sus, a abstragerii inteligibilului din sensibil și, în fond, a distingerii între două tipuri de obiecte cognoscibile.

În primul rând, trebuie spus că intelectul nostru participă, prin asemănare, la lumina necreată:

(II.5.4.) *Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur* (*S. th.*, I, q. 84, a. 5, co.).

Într-adevăr, lumina intelectuală, care este în noi, nu este altceva decât o anumită asemănare care participă la lumina necreată în care sunt conținute rațiunile eterne. De aceea se și spune în Psalmul IV: „Mulți zic: cine ne va arăta nouă cele bune?” Întrebare la care psalmistul răspunde, zicând: „S-a însemnat peste noi lumina feței

riorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem.

125. A se reține faptul că, deși discut despre două operații ale intelectului agent, abstractizarea și iluminarea, în fapt, cele două nu sunt separate temporal, distincția fiind doar una metodologică.

tale, Doamne!¹²⁶ Ca și cum ar spune: prin această măr-că a luminii divine din noi, toate ni se revelează.

După cum spune Toma, intelectul nostru agent are, prin participație¹²⁷, ceva din lumina divină, care îi dă posibilitatea de a ilumina, la rândul lui, imaginile. În fiecare persoană umană există o posibilă sursă a cunoașterii, lumina intelectului agent, prin care principiile universale ale întregii cunoașteri, cum ar fi principiul non-contradicției sau principiul terțului exclus, sunt cunoscute în mod natural, fără a apela la procedee deductive sau inductive. Așadar, nu avem nevoie de o iluminare a intelectului pe parcursul desfășurării procesului de cunoaștere, ci este suficientă iluminarea inițială a intelectului. Pentru miza acestui volum, este necesar să clarific cum anume poate fi înțeleasă operația de ilumina-re și, mai mult, cum anume rezolvă ea problema ridicată mai sus, cea a actualizării caracterului inteligibil al imaginilor.

Așa cum văd eu lucrurile, iluminarea poate fi explicitară astfel: imaginile poartă cu ele caracterul potențial inteligibil, la fel cum roate obiectele sunt create cu un potențial inteligibil de către Dumnezeu, tocmai pentru a fi pe măsura puterilor cognitive ale omului. O modalitate de a identifica facultatea responsabilă pentru sesizarea și actualizarea caracterului inteligibil din lucruri este depistarea facultăților care îl diferențiază pe om de restul creaturilor. Plantele au suflet vegetativ, animalele suflet vegetativ și senzitiv, însă numai omul are, pe lângă cele două tipuri de suflete menționate,

și un suflet intelectual, ceea ce înseamnă că, dintre facultățile sufletului intelectual, cel puțin una este responsabilă pentru actualizarea inteligibilității lucrurilor. Sufletul intelectual nu are doar facultăți cognitive, intelectul agent și intelectul posibil, ci și apetitive, însă acestea din urmă nu joacă nici un rol în procesul de cunoaștere, ceea ce înseamnă că doar intelectul agent și cel posibil sunt în măsură să actualizeze caracterul inteligibil al obiectelor. Cum doar oamenii au intelect agent și intelect posibil, înseamnă că doar aceste facultăți cognitive, și nu cele inferioare precum simțurile externe și interne, care sunt prezentе și la animale, pot accesa inteligibilitatea. Așadar, caracterul inteligibil există de la început în lucruri, însă abia atunci când intră în scenă facultățile intelective el devine actual. Dar să revin la maniera în care poate fi înțeleasă operația intelectului agent. La fel cum, pentru a vedea un obiect, este nevoie ca transparentul să fie actualizat de lumină, să fie în mod actual transparent, la fel, inteligibilitatea imaginilor trebuie actualizată. Iluminarea imaginilor este o operație analogă aprinderii unei lumini într-o cameră întunecată, operație care face vizibilă o serie întreagă de obiecte, pe care altfel nu le-am fi putut vedea. În același mod, când intelectul agent iluminează imaginile, poate „vedea“ ceea ce este inteligibil în ele. Mai clar, procesul iluminării poate fi asemuit operației pe care o efectuează un aparat cu raze Röntgen. În starea naturală oasele nu sunt vizibile, deși sunt în fiecare dintre noi. Nu le putem vedea pentru că sunt ascunse în spatele pielii, sângelui, ligamentelor, mușchilor ș.a.m.d. Dar, după ce aparatul transmite razele X, acestea traversează țesuturile moi ale trupului, făcând posibilă „vederea“ a ceea ce la început era vizibil doar în potență: oasele. În același timp în care oasele devin vizibile, pielea, culoarea acesteia, dimensiunile corporale, tot restul care ține de determinațiile

126. Am preluat traducerea Psalmului IV din Biblia în limba română, ediție aprobată și tipărită de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

127. A se vedea H. SMT, „Aquinas's Abstractionism“, în *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 10, 2001, pp. 85–118.

individuale ale subiectului radiografiat, nu mai sunt vizibile. Intellectul agent, asemenea unui aparat cu raze Röntgen, nu este nevoit să aibă capacitatea de a „vedea” și sensibilele particulare, și universalele imateriale pentru a le putea extrage doar pe cele din urmă. Am putea spune, așadar, că iluminarea este operația intelectului care evidențiază caracterul inteligibil al obiectelor, scheletul lor conceptual, realizând totodată operația de abstractizare a trăsăturilor accidentale care alcătuiesc imaginile.

Ceea ce rămâne în urma acestei operații este specia inteligibilă, care, asemenea imaginilor și speciilor sensibile, este cea prin care intelectul posibil cunoaște esența obiectelor extramentale, este *id quo*-ul cunoașterii intelective. Realizând această dublă operație, de abstractizare și de iluminare, intelectul agent oferă intelectului posibil materialul de lucru. Speciile inteligibile sunt depuse în intelectul posibil, ele fiind cele care informează *intelectul posibil*, cele cu care acesta intră propriu-zis în contact:

(II.5.5.) *Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* (S. th., I, q. 85, a. 1, ad 4).

La a patra [obiecție] trebuie spus că imaginile sunt iluminate de către intelectul agent, iar apoi, prin pute-

rea intelectului agent, speciile inteligibile sunt abstrase din ele. Sunt iluminate așadar deoarece, așa cum partea senzitivă, prin unirea cu cea intelectivă, devine mai puternică, tot astfel și imaginile, prin puterea intelectului agent, sunt făcute apte pentru ca din ele să fie abstrase intențiile inteligibile. Iar intelectul agent abstrage speciile inteligibile din imagini întrucât prin puterea intelectului agent putem privi naturile speciilor fără condiții individuale, după care capătă formă asemănările intelectului posibil.

Dar dacă speciile inteligibile sunt separate de condițiile de individualitate pe care le aveau imaginile și dacă sunt cele cu care intelectul posibil are un prim contact, sunt ele obiectele pe care intelectul posibil le cunoaște, sau sunt simple instrumente în procesul cunoașterii intelective? La această întrebare voi răspunde puțin mai târziu, lăsând pentru moment această chestiune în suspensie.

După ce speciile inteligibile au fost depuse în intelectul posibil, acesta le asimilează, formând un concept¹²⁸ – *intentio intellecta, verbum mentis* sau *conceptus*. Formând acest concept, intelectul posibil înțelege esența obiectului extramental, pentru că înțelegerea nu este realizată decât atunci când în mintea celui care înțelege este format un concept; înaintea formării conceptului putem spune doar că gândim pentru a înțelege, nu că am înțeles propriu-zis.¹²⁹ Așadar,

128. Despre o prezentare a *conceptului*, a se vedea J. P. HOCHSCHILD, „Does Mental Language Imply Mental Representationalism? The Case of Aquinas’s Verbum Mentis”, în *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 4, 2004, pp. 12–17, <http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM4/PSMLM4.pdf>.

129. A se vedea *De pot.* (q. 9, a. 9, co.): *Ipsium enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiat, quod*

la fel ca intelectul agent, intelectul posibil are două operații, una pasivă (1) și alta activă (2):

1) primește speciile inteligibile și astfel este actualizat (*informo, informare*) sau format de către acestea;

2) astfel actualizat sau format, formează el însuși un concept, un cuvânt mental care poate fi mai târziu exprimat printr-un cuvânt rostit – în și prin care intelectul posibil va cunoaște esența obiectului hilemorfic extramental.

(II.5.6.) *Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio. Et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus* (S. th., I, q. 85, a. 2, ad 3).

Într-adevăr, în primul rând se consideră că intelectul posibil efectuează [o operație] pasivă în măsura în care capătă forma de la specia inteligibilă. Astfel actualizat [de specia inteligibilă], [intelectul posibil] formează mai apoi ori definiția, ori diviziunea, ori compunerea care este semnificată prin cuvânt. De unde rezultă că ceea ce semnifică numele [*i. e.* cuvântul] este definiția. Iar enunțarea semnifică compunerea și diviziunea intelectului. Așadar, conceptul nu semnifică speciile inteligibile, ci ceea ce intelectul formează în el însuși și judecă despre lucrurile exterioare.

dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur.

(II.5.7.) *Uterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret* (S. c. G., I, 53 n. 3).

Mai mult, trebuie considerat că intelectul, format prin specia obiectului, atunci când înțelege formează în el însuși o anumită intenție a obiectului înțeles, care este rațiunea obiectului însuși semnificată de definiție. Și aceasta este într-adevăr necesară, căci intelectul înțelege la fel lucrul prezent și pe cel absent, iar, sub acest aspect, intelectul și imaginația sunt asemenea; dar intelectul este mai amplu, deoarece înțelege obiectul separat de condițiile materiale, fără de care obiectele nu există în natură; iar acest lucru nu ar putea fi realizat dacă intelectul nu ar forma în sine însuși intenția numită anterior.

În acest moment, lucrurile par a se complica, ridicându-se cel puțin o întrebare: de ce anume este nevoie ca intelectul posibil să mai creeze încă o entitate intermediară mentală în cadrul procesului cunoașterii? De ce nu sunt suficiente speciile inteligibile? Nu cumva există riscul introducerii prea multor entități intermediare? Dacă avem două astfel de entități, de ce nu am avea trei, sau cinci, sau cincizeci? Voi arăta, în cele ce urmează, de ce un singur tip de entitate intermediară nu este suficient la nivelul intelectual, așa cum este suficient în cazul *simțurilor externe* și al *simțurilor interne*.

Înainte de aceasta însă, voi lua în considerare un exemplu care are sarcina de a îngloba întregul mecanism al cunoașterii umane descris până acum. Putem să ne gândim la subiectul cunosător X care vede o bucată de citrin.¹³⁰ În respectiva situație, simțurile sale externe receptează speciile sensibile ale citrinului (*e. g.* culoarea galbenă, textura lucioasă etc.). Receptarea speciilor sensibile produce în organele de simț corespunzătoare o modificare imaterială. Altfel spus, atunci când X percepe culoarea galbenă, o percepție fără materia de care este atașată în bucata propriu-zisă de citrin. În consecință, ochii lui X nu își vor schimba culoarea devenind gălbui, decât dacă, printr-o coincidență total nefericită, lui X i se declanșează chiar atunci simptomele de hepatită. După ce speciile sensibile au fost asimilate, simțurile interne ale lui X formează o imagine sensibilă a bucății de citrin: acum X vizualizează o bucată particulară de citrin cu o anumită culoare, formă, dimensiune, textură, prinsă într-un anumit cadru spațio-temporal. După ce simțurile interne și-au terminat activitatea, intervine în joc intelectul agent, care iluminează și abstrage speciile inteligibile din imaginea obiectului perceput. Speciile inteligibile pot fi înțelese, recurgând la un exemplu modern, considerând structura chimică a citrinului, adică o combinație de siliciu, oxigen și fier. În acest moment, X poate percepe sub ce dimensiuni generale, în ce formă și în ce gen se încadrează obiectul extramental perceput. După ce au fost abstrase de către intelectul agent, speciile inteligibile sunt depuse în intelectul posibil, care, astfel actualizat, produce un concept ce poate fi exemplificat prin următoarea formulă moleculară: $\text{SiO}_2\text{Fe}^{(x)}$, unde x desemnează diferitele cantități de fier care produc

130. Citrinul este ● varietate de cristal de cuarț (SiO_2) cu urme de Fe care îi conferă ● culoare gălbuie.

diferitele varietăți de citrin, de un galben mai stins sau mai intens. Desigur, acest exemplu nu este unul pe care Toma l-ar fi putut oferi, însă dacă ar fi avut acces la descoperirile științifice din domeniul chimiei, cu siguranță nu l-ar fi găsit inoportun. Am să explic de ce cred că structura chimică a unui obiect poate fi folosită în înțelegerea speciilor inteligibile. Așa cum am precizat și mai sus, nivelul intelectului agent este unul la care gândim pentru a înțelege. De aceea, specia inteligibilă, care reprezintă esența obiectului extramental, este materia care face posibilă gândirea, însă nu în forma ei finală, ci într-o formă preconceptuală. Din acest motiv, redarea speciilor inteligibile printr-o formulă chimică nu ar fi adecvată, pentru că formula este simbolică și conceptuală. A spune că specia inteligibilă a citrinului este asemenea structurii chimice, adică o combinație non-lingvistică și preconceptuală de elemente precum siliciu, oxigen și fier, înseamnă, în fond, a o asemăna cu materia cunoașterii intelective: la fel cum siliciu, oxigen și fier sunt materia din care este alcătuit citrinul, la fel specia inteligibilă este materia din care intelectul posibil formează conceptul. Acest concept poate fi mai târziu exprimat printr-un cuvânt rostit, care îl va ajuta pe X să se refere la obiectul extern.

Dat fiind faptul că miza acestui subcapitol este aceea de a clarifica statutul speciilor inteligibile, și anume rolul pe care îl joacă în procesul cunoașterii, în cele ce urmează mă voi ocupa de această problemă, însă nu înainte de a face un scurt excurs printre interpretările contemporane ale teoriei tomiste a cunoașterii, care mă va ajuta să circumscriu disputa actuală și să mă poziționez în acest labirint interpretativ.

6. Topografia interpretărilor contemporane ale teoriei tomiste a cunoașterii

Un cititor sârguincios al acestui volum ar putea, pe bună dreptate, să se întrebe de ce, odată atins nivelul intelectual, schimb strategia de lucru? De ce acum încep demersul printr-o prezentare a interpretărilor contemporane, și nu urmez tiparul după care am desfășurat investigația până în acest punct, adică din dubla perspectivă anatomo-fiziologică? Motivul este simplu: nivelul intelectului este unul aparte, care necesită o tratare mai atentă a manierei în care cele două entități intermediare – speciile inteligibile și conceptul – își joacă rolul în cadrul teoriei tomiste a cunoașterii. Specificitatea acestui nivel constă în faptul că, așa cum voi arăta, la un moment dat Toma din Aquino însuși schimbă strategia de lucru și face apel la un alt tip de argumente decât cele la care făcuse apel la nivelurile inferioare ale cunoașterii. Totodată, disputa contemporană de pe marginea epistemologiei lui Toma gravitează, în special, în jurul etapei intelective a cunoașterii, fapt care impune o survolare a modurilor în care contemporanii îl citesc pe Toma. Această survolare îmi va fi utilă în construirea propriei interpretări.

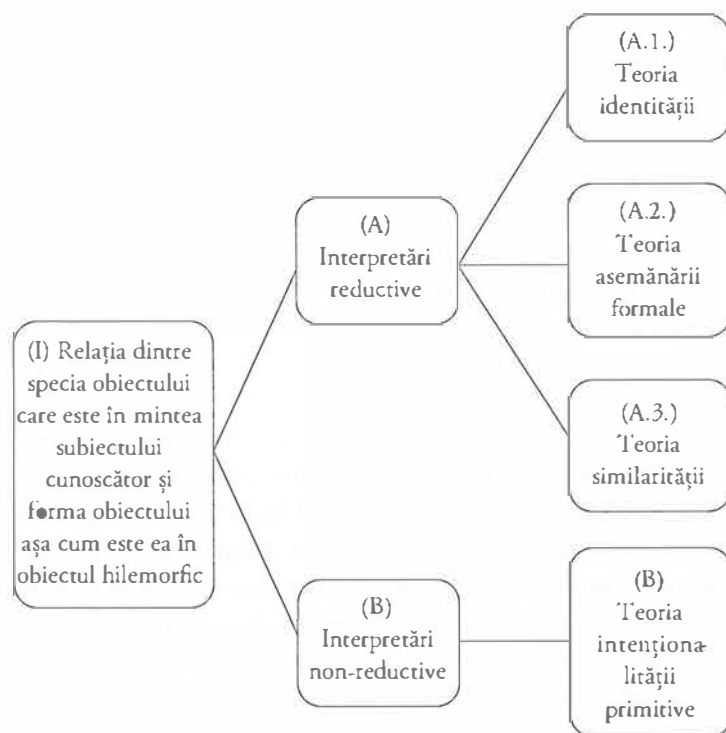
Teoria cunoașterii umane oferită de Toma din Aquino a stârnit atât în perioada medievală, cât și în cea contemporană controverse care au dat naștere mai multor interpretări. Survolând interpretările contemporane, am putut observa faptul că există cel puțin două criterii în funcție de care pot fi clasificate acestea:

1. în funcție de maniera în care este înțeleasă relația dintre specia obiectului care este în mintea subiectului cunoscător și forma obiectului așa cum este ea în obiectul hilemorfic extramental;

2. în funcție de primul obiect al puterilor cognitive umane – obiectul extramental sau forma care este în subiectul cunoscător.

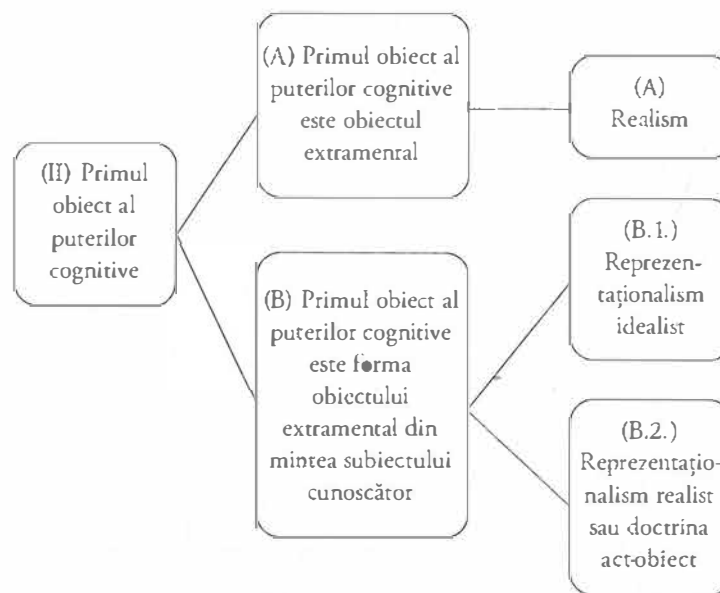
Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower, într-un articol publicat în 2008¹³¹, realizează o hartă a interpretărilor contemporane ale teoriei tomiste a cunoașterii, făcând apel la primul criteriu de diferențiere, și anume relația dintre forma obiectului care este în mintea subiectului cunoscător și forma obiectului așa cum este ca în compusul hilemorfic extramental. Această relație este înțeleasă, în genere, în opinia celor doi autori, ca o relație de intenționalitate, adică forma din minte este despre obiectul extramental, fiind orientată către acesta. Harta interpretărilor identificate și clasificate de către Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower se conformează primului criteriu și cuprinde două mari clase de interpretări: (A) *interpretări reductive*, care descriu relația de intenționalitate prin recurs la o altă relație, mai ușor de înțeles sau de intuit, și (B) *interpretări non-reductive*, care înțeleg intenționalitatea ca proprietate non-analizabilă a stărilor cognitive. Tabla interpretărilor arată astfel:

131. S. BROWER-TOLAND și J. E. BROWER, „Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality”, în *Philosophical Review*, 117 (2), Duke University Press, Durham, North Carolina, 2008, pp. 193–243. Cu toate că articolul este unul foarte bine scris și de referință pentru problema pe care o discut aici, consider că suferă de cel puțin două deficiențe: (1) nu face distincție între specii inteligibile și concepte; (2) nu ia în calcul interpretările care consideră imaterialitatea ca fiind marca cognitivului, ci doar pe cele care accentuează posesia intențională.



Cel de-al doilea criteriu de clasificare a interpretărilor contemporane ale teoriei cunoașterii lui Toma, cel în funcție de primul obiect al puterilor cognitive, reunește două posibile interpretări și este utilizat, printre alții, de către Robert Pasnau, Dominik Perler și Claude Panaccio. Dinre aceștia, Robert Pasnau¹³² prezintă cea mai amănunțită topografie a interpretărilor, iar rezultatele la care ajunge pot fi schematizate după cum urmează:

132. R. PASNAU, *Theories of Cognition*, ed. cit.



Suprapunând cele două scheme ale interpretărilor, poate părea că schema care se ghidează după criteriul 1, relația dintre specia din minte și forma din obiectul extramental, este mai cuprinzătoare decât cea care se ghidează după criteriul 2, primul obiect al puterilor cognitive. Prima schemă poate părea mai extinsă cel puțin deoarece unele dintre variantele interpretative nu par a avea un corespondent în cea de-a doua clasificare.

Toate cele trei interpretări aferente primului criteriu au în comun următoarele două asumții:

a) forma din minte este *la fel*¹³³ cu forma din obiect;

133. În funcție de maniera în care sintagma „la fel” este înțeleasă, aceste interpretări diferă una de cealaltă, dând naștere unor lecturi în cheia identității, asemănării sau a similarității formale.

b) forma obiectului se află în mod *intențional* în minte.

Deoarece posesia intențională a formei este un criteriu asumat de roți interpreții tomști¹³⁴, rămâne ca relația dintre forma din minte și forma din obiectul cunoscut să fie cea care diferențiază între interpretări.

Prima interpretare catalogată de cei doi autori americani este numită *teoria identității*. Reprezentanții ei consideră că între forma care este în cunoscător și forma din obiect există o relație de identitate numerică. Printre adepții acestei interpretări, Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower îl identifică pe Tim Crane, care afirmă în *Elements of Mind* și în articolul său despre intenționalitate din *Routledge Encyclopedia of Philosophy* că:

(II.6.1.) Toma din Aquino a extins teoria percepției lui Aristotel, conform căreia mintea preia forma obiectului cunoscut, către o teorie a gândirii în genere. Toma din Aquino considera că acel lucru care face gândul despre capră să fie gând despre capră este exact același lucru care face capra să fie capră, anume ocurența formei caprei. Dar forma caprei este instanțiată în mintea noastră într-un mod diferit de felul în care este instanțiată în capra propriu-zisă: într-o capră forma are *esse naturale* (existență naturală), pe când în gândul despre capră forma are *esse intentionale* (existență intențională).

134. Aceasta este concluzia la care ajung cei doi autori americani, că posesia intențională este un criteriu asupra căruia toate interpretările contemporane s-au pus de acord, însă, așa cum am văzut în primul capitol, lucrurile sunt mai complicate. Putem vorbi, așa cum fac majoritatea interpreților, subliniind rolul posesiei intenționale, însă cred că o lectură mai fertilă a textelor tomiste ar fi una în care nu se pierde din vedere sau nu se ignoră rolul posesiei imateriale.

(II.6.2.) Centrul concepției tomiste este că lucrul care face ca gândul meu despre X să fie despre X este exact același lucru care îl face pe X să fie X: ocurența formei X. Diferența rezidă în felul în care formele există.

Maniera în care Tim Crane explică procesul cognitiv intelectual este, după părerea mea, una echivocă. Spun aceasta deoarece există cel puțin două moduri în care afirmațiile sale pot fi interpretate: în cheia teoriei identității, mai precis a identității numerice, așa cum o fac Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower, sau în cheia identității formale sau a teoriei asemănării formale, cum o numesc cei doi autori americani. Prima interpretare, cea în cheia identității numerice, pare a fi mai la îndemână, de vreme ce, atunci când vorbește despre relația dintre gândul despre capră și capra din realitate, Crane folosește expresii de felul „ocurența formei” sau „exact același lucru”. Pare, într-adevăr, că identitatea pe care o are în minte filozoful britanic este una numerică, nu doar una formală, însă, dacă lucrurile ar sta așa, maniera în care Tim Crane ar înțelege teoria cunoașterii lui Toma ar fi una profund deficitară. Pentru a face mai clară această situație, să explic, mai întâi printr-un exemplu, cum ar putea fi înțeleasă identitatea numerică și cum anume distorsionează ea gândul tomist. Să ne gândim la doi subiecți cunoscători, Asterix și Obelix, și la un obiect extramental, un cotlet de porc mistreț. În acord cu cheia de lectură pe care Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower o oferă textului lui Tim Crane, exemplul de mai sus ar lua următoarea formă: ceea ce face ca respectivul cotlet de porc mistreț să fie cotlet de porc mistreț se află nu doar în bucata de carne, ci și în mintea lui Asterix și în cea a lui Obelix. Dacă una și aceeași formă este atât în obiect, cât și în cei doi subiecți cunoscători, doar că în moduri de a fi diferite,

în mod natural în cotletul propriu-zis și în mod intențional în mințile celor doi gali, putem concluziona că gândul lui Asterix și gândul lui Obelix despre cotlet sunt identice, căci dețin exact aceeași formă. Or, cine a citit măcar una dintre aventurile celor doi gali știe că Asterix și Obelix nu au cum să dețină aceeași formă a cotletului de mistreț. Totuși, pentru cei care nu sunt familiarizați cu lumea celor doi gali, să vedem ce anume spune Toma, care infirmă această lectură:

(II.6.3.) [...] *si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est huius, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus* [...] (II Super Sent., d. 17, q. 1, a. 1, co.).

Chiar dacă acesta este om și acela este om, [nu e necesar] ca ambii să aibă aceeași umanitate numeric egală, cum [nu e necesar] ca două [obiecte] albe să aibă aceeași albeață în mod numeric egal. Din contră, [este necesar] doar ca una să fie similară cu cealaltă în ceea ce privește forma individuală a umanității. Acesta este motivul pentru care intelectul, atunci când consideră umanitatea, nu [o consideră] ca aparținând acestui [om], ci ca umanitate, formând intenția comună tuturor [oamenilor].

(II.6.4.) [...] *unde et species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu* (Comp. theol., lib. 1, cap. 85).

[...] de aceea și speciile inteligibile, care sunt imateriale, chiar dacă sunt diferite în privința numărului în

mine și în tine, nu își pierd, din acest motiv, [proprietatea] de a fi inteligibile în act.

Ceea ce spune Toma aici este că formele, speciile inteligibile în acest caz, diferă în cunoscători diferiți, chiar dacă sunt despre același lucru. Referitor la exemplul nostru, gândul lui Asterix despre cotletul de mistreț va fi diferit de gândul lui Obelix despre același cotlet de mistreț, deci este imposibil ca numeric aceeași specie inteligibilă a aceluiași cotlet să fie în mințile ambilor cunoscători. După cum se poate observa, în lectura Susanei Bröwer-Toland și a lui Jeffrey E. Brower, Tim Crane pare a ignora textele tomiste.

Pasajele citate din Tim Crane pot fi totuși subsumate și unei alte interpretări, diferită de cea a identității numerice, în care „ocurența formei“ este înțeleasă nu ca identitate numerică, ci ca identitate formală. Cred că aceasta este cheia de lectură potrivită textelor lui Crane. Filozoful britanic spune că acel ceva care face ca gândul despre un obiect să fie un gând despre respectivul obiect este exact ceea ce face ca acel obiect să fie acel obiect, cu precizarea că acel ceva care face ca un obiect să fie ca atare este forma care are un mod de a fi natural în obiect și un mod de a fi intențional în gând. Am putea spune că, de vreme ce forma din obiect nu are același mod de a fi cu forma din minte, formele nu sunt numeric, ci doar formal identice. Cum poate fi înțeleasă această identitate formală? Cel mai simplu ar fi să îi aduc din nou în discuție pe cei doi gali. Între forma din bucata de cotlet, forma cotletului din mintea lui Asterix și forma cotletului din mintea lui Obelix există doar o identitate formală: ceea ce au în comun bucata de carne și gândul celor doi gali despre ea este conținutul informațional. Deși Asterix și Obelix au același conținut informațional în minte, nu dețin aceeași formă. Altfel spus, Asterix va avea

în minte un anume conținut al cotletului individualizat de materia determinată a lui, pe când Obelix va avea un altul. Forțând analogia, Asterix va vedea în cotlet doar o sursă suficientă de mâncare, pe când Obelix va vedea o sursă minusculă de fericire, căci, după cum se știe, porțiile care satisfac apetitul lui Obelix întrec cu mult o simplă bucată de carne.

Pentru a concluziona, interpretări precum cea oferită de Crane pot fi citite în cheia identității numerice, însă mai potrivită după cele arătate mai sus îmi pare cheia de lectură a identității formale. În cadrul celei de-a doua categorii interpretative menționate de Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower, asemănarea formală, care se suprapune de fapt cu cheia identității formale în care consider că ar trebui încadrat și Crane, nu mai există loc de interpretare, deoarece reprezentanții ei precizează din capul locului că între forma care este în minte și forma care este în obiect există o relație de identitate formală. Voi apela din nou, pentru a exemplifica și această interpretare, la cei doi amici: dacă Asterix și Obelix cunosc același obiect înseamnă că ambii posedă intențional forma obiectului, iar între formele din mințile lor și forma esențială din obiect va fi o relație de identitate formală. Același raport de identitate formală se va instaura și între formele din mințile lor. Cum e posibil acest lucru voi explica în cele ce urmează. Așa cum obiectele hilemorfe extramentale, cum este în acest caz cotletul de porc mistreț, sunt alcătuite din formă substanțială, forme accidentale și materie determinată (*materia signata*), aceeași constituție metafizică o au și subiecții cunoscători. Adică și Asterix, și Obelix au o formă substanțială – umanitatea –, forme accidentale și materie determinată, adică ceea ce îi individualizează – *această* carne și *aceste* oase. Dacă cei doi se gândesc la un cotlet, forma cotletului care va fi în mintea lui Asterix și cea care va fi în mintea lui Obelix vor fi

individualizate datorită materiei determinate a fiecăruia dintre cei doi gali. Deoarece materia este principiul individualității și orice minte umană este unită cu un trup, rezultă că tot ceea ce va fi perceput de o minte umană va fi individualizat datorită unirii cu materia determinată. Aceeași idee poate fi exprimată prin următorul argument: (1) orice lucru este receptat în acord cu modul de a fi al receptorului; (2) sufletul omului este unit cu trupul; (3) trupul este individualizat de materia determinată; (4) din 2 și 3 reiese că sufletul omului este individualizat prin unirea cu trupul; (5) din 1 și 4 reiese că ceea ce este receptat de suflet este receptat în mod individualizat. Dar, în același timp, nu trebuie uitat că, din punctul de vedere al conținutului informațional, formele vor fi la fel, stând una față de cealaltă într-un raport de identitate formală.

Cea de-a treia interpretare este determinată de Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower ca *teorie a similarității*, iar susținătorii ei consideră că forma din obiect și cea din mintea subiectului sunt similare, dar au moduri de a fi diferite în receptori diferiți, adică un mod de a fi intențional și unul natural. Claude Panaccio¹³⁵ este unul dintre exegeții tomiști care optează pentru această interpretare. Într-un articol de-al său, „*Aquinas on Intellectual Representation*”¹³⁶, afirmă că speciile inteligibile și conceptele, ambele fiind asemănări ale obiectului extern, sunt elemente necesare procesului

135. De remarcat că, spre deosebire de interpreții menționați până acum, C. Panaccio este primul care nu echivalează speciile inteligibile cu conceptele. Pentru detalii despre această diferență și motivele pentru care o consider importantă pentru o înțelegere adecvată a lui Toma din Aquino, a se vedea subcapitolul II.7.

136. C. PANACCIO, „*Aquinas on Intellectual Representation*”, în *Cahiers d'épistémologie*, no. 265, Publication du Groupe en Épistémologie Comparée, Québec, 2002, pp. 5–21.

cunoașterii care nu sunt numeric identice între diferiți cunoscători.¹³⁷ Dincolo de problema de fond a *teoriei similitudinii*, anume faptul că nu reușește să explice în ce constă propriu-zis relația de asemănare și în ce termeni ar putea fi înțeleasă, articolul lui Panaccio are o serie întreagă de puncte slabe, pe care le voi discuta în subcapitolul II.7.

Dincolo de inventarierea acestor trei interpretări „clasice”, Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower propun varianta lor interpretativă, una *non-reductivă*. Intenționalitatea nu mai este înțeleasă, în acest caz, prin recurs la o altă relație mai ușor de înțeles, ci ca o trăsătură sui-generis ce nu poate fi analizată, ci doar sesizată. Schema acestei interpretări este următoarea:

(II.6.5.) „O formă sau o proprietate, F-itate, este un concept (*i. e.* specie inteligibilă) al unui obiect O dacă și numai dacă F-itatea este o formă care prin însăși natura ei (sau în mod esențial) este despre O și există într-o minte imaterială.”¹³⁸

Asemănarea intențională este înțeleasă, în cadrul acestei interpretări, ca o caracteristică primitivă, internă, care există în mod esențial în speciile inteligibile. A spune că stările mentale sunt despre ceva, sunt orientate către ceva, este echivalent cu a spune că sunt astfel datorită naturii sui-generis a intenționalității, datorită proprietății speciilor inteligibile de a fi despre unele obiecte și nu despre altele. Pentru a susține această interpretare, cei doi autori recurg la două fragmente din *Quaestiones disputatae de veritate*, (q. 2, a. 3, ad 9) și (q. 2, a. 5, ad 7):

137. *Ibidem*, pp. 192–193.

138. S. BROWER-TOLAND și J. E. BROWER, art. cit., pp. 35–36.

(II.6.6.) [...] *similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; [...] Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum* (*De ver.*, q. 2, a. 3, ad 9).

[...] asemănarea dintre două [obiecte] poate fi înțeleasă în două moduri. Într-un mod, poate fi înțeleasă ca acord natural, iar acest tip de asemănare nu este necesar între un cunoscător și obiectul cunoscut. [...] în celălalt mod însă, [asemănarea] poate fi înțeleasă ca reprezentare, și această asemănare este necesară între cunoscător și obiectul cunoscut.

(II.6.7.) [...] *applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti* (*De ver.*, q. 2, a. 5, ad 7).

[...] conformitatea dintre obiectul cunoscut și cunoscător, care produce cunoașterea, nu trebuie înțeleasă prin intermediul modului identității, ci prin intermediul modului unei reprezentări. De unde rezultă că nu este necesar [ca forma] să fie în același mod în cunoscător și cunoscut.

În fragmentele citate, cei doi autori identifică un înțeles special al noțiunii de asemănare intențională, asemănarea implicată în procesul de cunoaștere, care este înțeleasă ca o formă sui-generis de asemănare. Este adevărat că pentru Toma din Aquino *quantum ad repraesentationem* (vezi *supra*, fragmentul II.6.6.) sau *similitudo repraesentationis*¹³⁹

139. *De ver.* (q. 2, a. 2, ad 5): *Ad quantum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura,*

sunt folosite ca sinonime pentru *similitudo* (asemănare, *likeness*, *Ähnlichkeit*)¹⁴⁰ și că această asemănare pare a fi în favoarea interpretării non-reductive, dar, cu toate acestea, găsesc că doar două locuri sunt insuficiente pentru a susține o interpretare.

Se poate observa, din succinta prezentare a celor patru interpretări, faptul că atât (I.A.1.) – teoria identității, cât și (I.B.) – teoria intenționalității primitive nu dispun de suficiente argumente pentru a fi aplicabile teoriei cunoașterii descrise de Toma din Aquino. Rămân, așadar, în picioare din această primă hartă a interpretărilor propusă de Susan Brower-Toland și Jeffrey E. Brower, (I.A.2.) – teoria asemănării formale și (I.A.3.) – teoria similarității, care, după cum voi arăta în cele ce urmează, se suprapun cu (II.A.) – realismul și cu (II.B.2.) – reprezentationalismul realist sau doctrina act-obiect. În subcapitolul următor voi încerca, potrivit schemei aferente celui de-al doilea criteriu, să desprind articulațiile fiecărui tip de interpretare.

7. Ce rol joacă speciile inteligibile în cadrul procesului cunoașterii umane?

Pe de o parte, *interpretarea realistă* (II.A.) afirmă că procesul cunoașterii umane este posibil prin medierea pe care o realizează entitățile intermediare cauzale care sunt asimilate de către subiectul cunoscător. Pe de altă parte, *interpretarea reprezentationalistă* consideră entitățile intermediare

sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur.

140. L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, ed. cit., s.v. *similitudo*.

ca jucând un rol cognitiv: aceste entități intermediare, al căror conținut este identic cu conținutul obiectului extramental reprezentat, trebuie mai întâi cunoscute, pentru ca abia apoi, cunoscându-le, subiectul cunoscător să poată avea acces la obiectul reprezentat, adică să ajungă să cunoască esența obiectului extramental. Dar reprezentationalismul nu cunoaște doar o singură formă, ci două: reprezentationalismul idealist (II.B.1.), potrivit căruia singurele obiecte ale cunoașterii sunt speciile sau reprezentările mentale, și reprezentationalismul realist (II.B.2.), pentru care cunoașterea este orientată către obiectele extramentale, dar este mediată de cunoașterea reprezentărilor mentale. Altfel spus, în această a doua variantă a reprezentationalismului, există două obiecte ale cunoașterii, nu unul singur.

Dar care din cele două mari tipuri de interpretări, cea realistă și cea reprezentationalistă, este cea corectă? Care din acestea poate fi aplicată cu succes textelor tomiste? Dacă ambele interpretări sunt, așa cum pretind, în acord cu textele tomiste, se ridică următoarea întrebare: sunt ambele corecte? Iar dacă nu sunt, dacă nu pot fi ambele corecte, care din ele este cea adecvată? Oare nu cumva, la un anumit nivel, una din aceste interpretări, sau poate ambele, distorsionează sensul textelor tomiste pentru a le putea încadra în schema sa explicativă?

Pentru a putea afla dacă și care din cele două interpretări are capacitatea de a oferi o interpretare adecvată teoriei cunoașterii propuse de Toma din Aquino, voi descrie mai întâi, în linii mari, argumentele fiecăreia. Voi începe cu interpretarea realistă, printre ai cărei adepți se numără John Haldane, Norman Kretzmann, Eleonore Stump sau Dominik Perler, deoarece este considerată interpretarea canonică a epistemologiei lui Toma. Pentru a analiza mai eficient interpretarea realistă, voi recurge la un exemplu.

Simpla acțiune de a vedea un obiect, acțiune care, în mod normal, nu durează mai mult de câteva milisecunde, are în spate o serie întreagă de procese și mecanisme complexe ale cunoașterii, care permit ființei umane să recepteze, să stocheze și să transforme informațiile despre obiectul extramental pe care îl privește. Așa cum am văzut deja, cunoașterea unui obiect extramental debutează cu simțurile externe. De exemplu, atunci când un subiect cunoscător se uită la o bucată de chihlimbar, cele cinci simțuri externe ale sale receptează speciile sensibile ale obiectului. Speciile sensibile sunt, cum am mai spus, forme ale proprietăților obiectelor extramentale. Aceste entități intermediare sunt mijloacele prin care simțurile noastre simt obiectul și nu ceea ce simt ele. În acest moment, subiectul cunoscător poate vedea culoarea galbenă a pictrei semiprețioase, dacă o atinge, îi simte textura și poate observa dimensiunea și forma chihlimbarului, sau ceea ce am numit sensibile proprii și sensibile comune, obiecte proprii și obiecte comune ale simțurilor. După ce *simțurile externe* au primit formele obiectelor (*informo*), simțurile interne – simțul comun, memoria, imaginația și puterea cogitativă – adună toate informațiile primite și formează o imagine a obiectului extramental. Abia acum subiectul poate „vedea” această bucată particulară de chihlimbar, cu o anumită nuanță de galben, cu o anumită textură, plasată într-un anumit moment din timp și într-un anumit loc din spațiu. Din imaginile asupra cărora intelectul va trebui să se întoarcă pentru a percepe particularul care instanțiază universalul, intelectul agent abstrage speciile inteligibile, entități mentale intermediare care reprezintă esența obiectului extramental cunoscut și care, asemenea speciilor sensibile și imaginilor, sunt cele prin care (*id quo*) cunoaștem, nu cele pe care (*id quod*) le cunoaștem. În acest punct, subiectul poate să perceapă sub ce dimensiuni, formă și în ce gen se

încadrează obiectul din fața lui. Deoarece speciile inteligibile sunt cele prin care (*id quo*) un obiect este cunoscut, în virtutea relației de asemănare cu forma esențială a obiectului, și nu cele pe care (*id quod*) le cunoaștem, la sfârșitul acestui proces subiectul poate cunoaște quiditatea sau esența obiectului, care semnifică ceea ce este comun tuturor obiectelor care aparțin unui anumit gen și unei anumite specii. În cazul ființelor umane, umanitatea este esența care poate fi semnată, redată printr-o definiție care cuprinde atât materia comună¹⁴¹, cât și forma substanțială. Ultimul pas al acestei ultime operații a cunoașterii are loc atunci când intelectul pasiv formează în mod activ un concept, care poate fi mai târziu semnat printr-un cuvânt rostit. Fiecare entitate intermediară, fie ea specie sensibilă, imagine sau specie inteligibilă, marchează o etapă diferită în cadrul procesului cunoașterii. Maniera în care este înțeleasă relația dintre aceste entități intermediare și obiectul extramental care trebuie cunoscut diferențiază între o interpretare realistă și una reprezentationalistă a teoriei cunoașterii lui Toma din Aquino. În interpretarea realistă, considerată interpretarea canonică a teoriei tomiste a cunoașterii, speciile inteligibile sunt doar cele prin care (*id quo*) cunoaștem obiectele extramentale, nu și cele pe care (*id quod*) le cunoaștem. Altfel spus, accesul nedistorsionat la obiectele extramentale este facilitat de rolul de mediator pe care îl joacă aceste entități mentale.

141. S. th. (I, q. 75, a. 4, co.): *Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus.*

În fapt, interpretarea realistă are la bază următoarele argumente, dintre care pe unele le-am întâlnit în cadrul subcapitolelor anterioare:

(1) identitatea formală dintre speciile inteligibile și forma esențială a obiectului, din care derivă:

1.1. statutul de *id quo* al speciilor inteligibile – cele prin care cunoaștem obiectul, nu cele cunoscute;

1.2. relația de asemănare (*similitudo*) dintre speciile inteligibile și forma esențială a obiectului extramental, relație înțeleasă nu ca similaritate sau asemănare, ci ca asimilare formală sau acord formal;

1.3. dubla existență a unei forme – modul material și natural de a fi în obiectul extramental, modul intențional și/sau¹⁴² imaterial de a fi în mintea subiectului cunoscător;

(2) dublul aspect sub care se poate înfățișa o formă: ca accident în minte și ca universal pentru că asigură cunoașterea.

În genere, atunci când se vorbește despre reprezentationalism, se are în vedere varianta lui ontologică: nu avem niciodată acces la obiectele din lumea extramentală, ci doar la reprezentări din mintea noastră; dar acest tip de reprezentationalism iese din tiparul tomist al cunoașterii, deoarece Toma din Aquino afirmă explicit că avem întotdeauna acces la obiectele externe, așa cum sunt ele, într-o manieră nedistorsionată.¹⁴³ În contemporaneitate, exegeți precum Claude Panaccio sau Robert Pasnau contrazic argumentele invocate de realiști, susținând că, deși în genere reprezenta-

¹⁴² Majoritatea interpretărilor realiste consideră că forma există în minte în mod intențional, însă există și variante ale acestei interpretări în care imaterialitatea ia locul intenționalității. Pentru detalii, a se vedea subcapitolul II.6. al acestui volum.

¹⁴³ Voi reveni la această chestiune când voi discuta unul dintre argumentele invocate de R. Pasnau.

ționalismul epistemologic este atribuit unor autori din perioada modernă, elemente ale acestuia pot fi identificate și la Toma din Aquino. Reprezentationalismul epistemologic nu pune sub semnul îndoielii posibilitatea accederii la obiecte așa cum sunt ele, ci mediază accesul lor prin cunoașterea nemijlocită a unor reprezentări mentale. Concret, obiectul imediat al cunoașterii este specia inteligibilă și prin ea se ajunge la cunoașterea obiectului pe care îl reprezintă. În cele ce urmează voi analiza, rând pe rând, obiecțiile reprezentationaliste aduse realismului pentru a verifica în ce măsură se susțin și pentru a putea, în final, să am la dispoziție materialul necesar pentru a decide asupra rolului pe care speciile inteligibile îl joacă în procesul cunoașterii umane.

Claude Panaccio¹⁴⁴ atacă argumentul identității formale, susținută de realiști, avansând ipoteza că speciile inteligibile nu pot fi identice cu quiditatea obiectului. Conform interpretului canadian, obiectele proprii intelectului sunt quiditățile, care nu sunt multiplicabile, pe când speciile inteligibile sunt multiplicabile în diferiți subiecți cunoscători, de unde rezultă că, deși sunt cele prin care obiectele sunt cunoscute, speciile inteligibile nu sunt asimilate, nu redirectionează cunoașterea, ci doar reprezintă forma esențială a obiectului:

(II.7.1.) Înainte de toate, quiditățile lucrurilor sunt numite în mod frecvent de către Toma din Aquino obiectele proprii ale intelectului. În mod obișnuit, în opinia lui, speciile inteligibile nu sunt obiectele intelectului, nu sunt *id quod* ale intelectului, ci sunt cele în virtutea cărora cunoașterea are loc, *quo*-ul intelectului. În al doilea rând, speciile inteligibile sunt semne [*token*] mentale multiplicabile în funcție de pluralitatea minților singulare,

¹⁴⁴ C. PANACCIO, art. cit.

pe când esențele nu sunt multiplicabile în acest fel. Așadar, reamintind că în *Compendium theologiae* „obiectul intelectului nu este specia inteligibilă, ci quiditatea lucrului”, Aquino justifică distincția dintre specii mentale și quidități spunând că, chiar și atunci când tu sau eu ne gândim la aceeași quiditate, speciile inteligibile pe care le folosim sunt „numeric distincte în noi”. În al treilea și ultimul rând, speciile inteligibile au existența unui accident în subiectul cunoscător. Cum ar putea avea în codată o esență existența unui accident?

În fapt, Panaccio respinge aici argumentul identității formale care se instaurează între speciile inteligibile și quiditatea obiectului, recurgând la trei contraargumente:

A. din moment ce obiectul cunoașterii e quiditatea obiectului, iar specia inteligibilă nu e obiectul cunoașterii, rezultă că specia inteligibilă nu e identică cu quiditatea obiectului;

B. din moment ce quiditatea nu este multiplicabilă în diverși subiecți cunoscători, iar speciile inteligibile sunt multiplicabile în diverși cunoscători, rezultă că speciile inteligibile nu sunt identice cu quiditatea;

C. din moment ce speciile inteligibile au existență accidentală în minte, adică au un mod de a fi accidental, iar quiditățile sunt esențe, așadar au un mod de a fi universal, și ceva universal nu poate avea un mod de a fi accidental, rezultă că speciile inteligibile nu sunt identice cu quiditatea obiectului.

Să le iau pe rând. Mai întâi, (A), faptul că speciile inteligibile sunt *id quo*-ul cunoașterii, și nu *id quod*-ul cunoașterii este o afirmație pe care Toma o repetă de foarte multe ori atunci când discută despre speciile inteligibile¹⁴⁵, afirmație

pe care realiștii o introduc în arsenalul argumentelor lor. Problema care se ridică privește modalitatea în care este posibil ca cel *prin care* cunosc să nu fie cunoscut, dar să fie identic cu cel cunoscut? Claude Panaccio pare a avea dreptate, cel puțin dacă analizez lucrurile din perspectivă logică: dacă obiectul cunoașterii este identic cu quiditatea, iar specia inteligibilă este diferită de obiectul cunoașterii, rezultă că specia inteligibilă diferă de quiditatea obiectului. Există totuși un aspect pe care Claude Panaccio nu îl ia în calcul, anume faptul că specia inteligibilă este:

(II.7.2.) [...] *quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus* (*Quod. Quaest.*, VIII, q. 2, a. 2, co.).

[...] într-un anumit mod quiditatea însăși și natura obiectului în acord cu modul de a fi inteligibil, nu în acord cu modul de a fi natural care este în obiect.

Ce spune aici Toma din Aquino este, în fapt, ceea ce a fost numit de către realiști dubla existență a unei forme: modul de a fi natural și material al unei specii în obiectul extramental și modul de a fi intențional și imaterial al speciei în minte. Pentru a putea înțelege mai bine dubla existență a unei forme, voi recurge la un exemplu: chihlimbarul este rășină fosilizată a cărei formulă chimică este $C_{12}H_{20}O$. Atunci când ne uităm la o bucată de chihlimbar nu vedem carbonul, hidrogenul sau oxigenul, ci produsul final, piatra prețioasă în care aceste elemente sunt într-un mod natural și material. Pentru a afla din ce elemente este alcătuită bucată de chihlimbar este nevoie de o analiză chimică. Pe măsură ce aceasta se desfășoară, chimistul descoperă că în bucata de chihlimbar se află de fapt carbon, hidrogen și oxigen. Analog procesului de analiză chimică, intelectul activ abstrage și

145. Un exemplu la îndemână citat pe parcursul volumului ar fi *S. th.* (I, q. 85, a. 2).

iluminează din imaginea obiectului specia inteligibilă care, în acest caz, ar fi structura chihlimbarului ca o combinație de carbon, hidrogen și oxigen. Specia inteligibilă, structura chimică a chihlimbarului, se află atât în obiectul din natură, în mod natural și material, cât și în minte, în mod imaterial și intențional, căci, dacă ar fi în minte la fel ca în natură, intelectul ar fi o bucată de chihlimbar. Dacă luăm în calcul dubla existență a unei forme, abilitatea ei de a fi în moduri diferite în receptori diferiți, primul argument (A) al lui Panaccio împotriva identității formale își pierde validitatea.

Mai departe, Toma din Aquino afirmă faptul că speciile inteligibile sunt multiplicabile în subiecți cunoscători diferiți.¹⁴⁶ Astfel, dacă X și Y cunosc o aceeași bucată de chihlimbar, în intelectele lor vor exista specii inteligibile diferite numerice: SI_x , respectiv SI_y . Deși speciile lor inteligibile diferă, X și Y ajung, în finalul procesului, să cunoască aceeași esență a obiectului. Contraargumentul (B) formulat de Claude Panaccio pare a fi plauzibil și pare a fi mai dificil de respins decât primul: în conformitate cu tranzitivitatea identității, dacă accept că SI_x este identică cu quiditatea obiectului și că, la rândul ei, SI_y e identică cu quiditatea obiectului, trebuie să accept concluzia că SI_x e identică cu SI_y . Dar cum se știe că speciile diferitor subiecți nu sunt identice între ele, rezultă că nu sunt identice cu quiditatea obiectului. De această dată Claude Panaccio ignoră nu unul, ci două aspecte ale teoriei cunoașterii: dubla existență a speciilor inteligibile, despre care am vorbit mai sus, și principiul individuației¹⁴⁷. Principiul individuației spune că orice obiect

este individuat, este diferit de un altul, prin *materia signata*¹⁴⁸ – materia determinată care se află sub anumite dimensiuni și care are caracteristici determinate. Această materie determinată este cea care își pune amprenta asupra oricărui obiect în componența căruia se află, inclusiv asupra formelor care se află în minte. Din acest motiv, doi subiecți cunoscători diferiți vor recepta în mod diferit speciile sensibile ale obiectului extern și, în consecință, vor abstrage specii inteligibile diferite, dar care, foarte important, vor avea același conținut, vor fi despre același obiect.

Voi lua un exemplu mai la îndemână. Să presupunem că mințile a doi subiecți cunoscători sunt asemenea unor foi de hârtie. Pe una din foi este imprimată, cu cerneală roșie și cu caractere de 20, structura chimică a chihlimbarului, iar pe o alta este imprimată aceeași formulă, dar de data aceasta cu cerneală verde și cu caractere de 15. Deși ambele formule stau pentru același obiect, au un conținut identic, prin aceea că trimit către chihlimbar, cele două foi de hârtie și înscrisurile de pe ele diferă. În același fel, indiferent cât de multe foi ar fi, cu ce fel de cerneală sau cu ce caractere ar fi imprimat $C_{12}H_{20}O$, tot la chihlimbar vor trimite. Așadar, se poate observa cum nici acest al doilea contraargument înaintat de Claude Panaccio împotriva identității formale nu se susține. Eroarea fundamentală din spatele acestui al doilea argument stă în tratarea identității nu ca identitate formală, ci ca identitate numerică.

Cât privește cel de-al treilea contraargument, (C), acesta se poate rezolva ușor, luând în calcul faptul că speciile inteligibile pot fi considerate sub un dublu aspect – ca accidente

146. A se vedea *Comp. th.* (lib. 1, cap. 85, co.).

147. Despre o tratare de ansamblu a individuației și a problemei schimbărilor implicate în procesul cunoașterii la Toma din Aquino, a se vedea J. E. BROWER, „Matter, Form, and Individuation”, în

E. STUMP și B. DAVIES, *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 85–104.

148. Toma din AQUINO, *De ente et ess.*, cap. I, cap. IV.

în minte, deoarece, indiferent dacă o specie sau alta este sau nu în minte, mintea va continua să fie, și ca universale din punctul de vedere al conținutului, deoarece declanșează cunoașterea unor trăsături comune mai multor obiecte individuale care aparțin aceleiași gen:

(II.7.3.) [...] *species intellecta potest dupliciter considerari: autem secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; autem secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem* (II Super Sent., d. 17, q. 2, a. 1, ad 3).

[...] specia inteligibilă poate fi considerată în două feluri: conform modului de a fi pe care îl are în intelect, și astfel are un mod singular de a fi, și conform faptului că e asemenea obiectului cunoscut; la fel se consideră în cunoașterea ei și astfel are un aspect universal.

Atunci când Toma din Aquino descrie speciile inteligibile ca aflându-se într-o relație de *similitudo* – similaritate, asemănare – cu obiectul extramental, lasă loc unei interpretări, pe care Claude Panaccio o exploatează spunând că similaritatea nu este identitate. Când zic că două obiecte, K și L, sunt similare înseamnă că împărtășesc anumite trăsături, au anumite trăsături în comun. Așadar, dacă voi dori să cunosc pe K prin L, unde K e similar cu L, voi cunoaște doar acele trăsături din K pe care le împărtășește cu L. În acest caz, cum mai poate exista certitudinea accesului la esența lui K, când am acces doar la trăsăturile accidentale pe care K și L le împărtășesc? Claude Panaccio consideră că *similitudo* ar trebui înțeles ca reprezentare care implică un soi de izomorfism, oricât de abstract¹⁴⁹, dar că, în nici un caz,

nu ar trebui înțeles ca *asimilare* sau *împărtășire* a unei forme. Cu toate că utilizarea termenului *similitudo*, și nu a celui de *identitas*, pare a fi în detrimentul interpretării realiste, *similitudo* este revendicat ca fiind una dintre principalele surse ale argumentelor invocate de realiști. Fragmentul principal care susține înțelegerea lui *similitudo* ca acord sau împărtășire se găsește în *Summa theologiae*:

(II.2.2.) *Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum*

149. C. PANACCIO, art. cit., p. 16.

similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse (S. th., I, q. 4, a. 3, co.).

Răspund că, deoarece asemănarea este considerată după acordul formal sau după împărtășirea unei forme, variază în funcție de multe moduri de comunicare în formă. Despre unele se spune că sunt asemenea pentru că împărtășesc aceeași formă potrivit aceleiași rațiuni și aceluiași mod; despre acestea se spune nu doar că sunt asemenea, ci că sunt egale în asemănarea lor, așa cum despre două obiecte la fel de albe se spune că sunt asemenea în albeață și aceasta este o asemănare întru totul perfectă. În alt mod sunt numite asemenea cele care împărtășesc forma potrivit aceleiași rațiuni, dar nu și potrivit aceluiași mod, ci potrivit unui mai mult sau mai puțin, așa cum despre un obiect mai puțin alb se spune că este asemănător cu unul mai alb. Aceasta este o asemănare imperfectă. În al treilea mod se spune că sunt asemănătoare cele care împărtășesc aceeași formă, dar nu potrivit aceleiași rațiuni, cum se observă în cazul agenților non-univoci. Deoarece fiecare [agent] acționează asemenea formei sale este necesar ca în efect să fie o asemănare a formei agentului. Așadar, dacă agentul este conținut în aceeași specie cu efectul său, ar fi o asemănare după formă între cel ce face și cel ce este făcut, potrivit aceleiași rațiuni a speciei, precum omul naște om. Dacă totuși agentul nu este conținut în aceeași specie,

ar fi o asemănare, dar nu potrivit aceleiași rațiuni a speciei, precum cele generate de puterea soarelui ajung la o oarecare asemănare cu soarele, nu însă ca și cum ar recepta forma soarelui potrivit asemănării speciei, ci potrivit asemănării genului. Așadar, dacă există un agent care să nu fie conținut în gen, efectul său va fi mai puțin asemănător cu forma agentului, dar nu astfel încât să participe la asemănarea formei agentului potrivit aceleiași rațiuni a speciei sau a genului, ci potrivit unei analogii, așa cum ființa însăși este comună tuturor. În acest mod toate cele ce sunt [făcute] de Dumnezeu, deoarece sunt ființe, sunt asemenea Lui ca principiu prim și universal al întregii ființări.

După cum se poate observa, *similitudo* funcționează în acest context nu cu sensul lui *asemenea* din limba română, ci cu sensul de acord formal sau împărtășire a unei forme, ceea ce contrazice maniera în care Claude Panaccio îl folosește, ca reprezentare, ca imagine sau copie a obiectului extramental. Ca să folosesc același exemplu cu chihlimbarul, relația de asemănare (*similitudo*) se bazează pe acordul formal în următorul fel: structura chimică a chihlimbarului ca o combinație de carbon, hidrogen și oxigen este aceeași formă care informează materia, alcătuind compusul cunoscut sub numele de chihlimbar și care este în mintea unui cunoscător în mod imaterial, făcând astfel posibilă cunoașterea obiectului extramental. De aceea este preferabil a se utiliza *similitudo* în cazul procesului de cunoaștere și nu *identitas*, deoarece forma, în exemplul de față structura chimică, își schimbă modul de a fi, dintr-unul material într-unul imaterial.

Strategia lui Claude Panaccio este centrată pe respingerea identității formale, însă, după cum am arătat, în ciuda afirmațiilor tari pe care le face, argumentele avansate nu sunt

suficient de bine întemeiate pentru a respinge realismul. Robert Pasnau, în *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*¹⁵⁰, explică procesul cognitiv în termenii unei doctrine act-obiect, conform căreia puterea cognitivă este mai întâi orientată către forma internă, numită *obiect prim*, pe care o cunoaște, pentru ca, într-un al doilea pas, prin intermediul acestei cunoașteri, puterea să cunoască obiectul ei final, care este, în fapt, și *obiectul ei propriu*, respectiv esența obiectului extramental. O astfel de doctrină prevede nu numai existența unui obiect intern care să reprezinte obiectul extramental, dar și o facultate cognitivă. Astfel, în cazul tomist, speciile inteligibile devin obiecte mentale imediate care sunt, într-un anumit mod (*quodammodo*), cunoscute. Totuși, afirmația că speciile inteligibile sunt într-un anumit mod (*quodammodo*) cunoscute nu obturează în nici un fel calitatea cunoașterii, spune Robert Pasnau. O cunoaștere mai directă decât prin speciile inteligibile nu este posibilă, iar acest lucru îl spune și Toma din Aquino în câteva dintre scrierile sale de tinerete precum *I Scriptum super Sententiis* (d. 35, q. 1, a. 2, co), *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 11, co.) sau *De spiritualibus creaturis* (a. 9, ad 6). Desigur, Robert Pasnau cunoaște foarte bine articolul 2 din *Summa theologiae* (I, q. 85), unde Toma spune că speciile inteligibile nu sunt obiectele cunoașterii, ci doar cele prin care (*id quo*) cunoaștem, dar nu îl consideră a fi un argument împotriva a ceea ce numește *representationalism realist*: cunoașterea este despre obiectele din lumea reală, însă *nu doar* obiectele extramentale sunt cunoscute, ci și speciile. Deși speciile sunt cunoscute direct, iar obiectele indirect, cunoașterea nu este în nici un fel distorsionată, obiectele fiind

150. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, cd. cit., pp. 195–220.

cunoscute așa cum sunt ele, ca atare. Acest tip de reprezentationalism este opus *representationalismului idealist*, pentru care singurele obiecte pe care le cunoaștem sunt reprezentările noastre mentale, niciodată obiectele ca atare, la care, de altfel, nici nu avem acces vreodată. O analiză atentă a unui pasaj din *Summa theologiae* confirmă afirmația lui Robert Pasnau că *representationalismul idealist* este cel respins de Toma din Aquino, și nu *representationalismul realist*¹⁵¹:

(II.2.20.) *Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, id est speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam*

151. Pentru mai multe detalii, a se vedea *ibidem*, pp. 209–213.

passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus (S. th., I, q. 85, a. 2, co.).

Răspund că unii au gândit că puterile noastre cognitive nu cunosc nimic în afară de propriile afectări, așa cum simțul nu simte nimic în afară de afectarea organului său. În același fel, intelectul nu înțelege nimic în afară de afectarea sa, adică specia inteligibilă receptată în el. Astfel, specia de acest fel este chiar ceea ce este înțeles. Însă această opinie este în mod evident falsă, din două motive. Primul, deoarece lucrurile pe care le înțelegem sunt aceleași despre care sunt științele. Dacă cele pe care le înțelegem ar fi doar speciile care sunt în suflet, ar rezulta că toate științele ar fi nu despre obiectele din afara sufletului, ci doar despre speciile inteligibile care sunt în suflet; așa cum, după platonicieni, toate științele sunt despre Idei, despre care susțineau că sunt înțelese în act. Al doilea, pentru că ar urma eroarea anticilor care susțineau că tot ceea ce se arată este adevărat, astfel încât cele contradictorii devin simultan adevărate. Căci, dacă facultatea nu cunoaște decât propriile sale afectări, atunci judecă numai despre acestea. Iar atunci ceva se arată doar în felul în care facultatea cognitivă este afectată. Astfel, întotdeauna judecata facultății cognitive va fi despre cel care judecă, adică despre propria afectare, potrivit ei, și astfel orice judecată va fi adevărată. De exemplu, dacă gustul nu ar simți decât propria sa afectare, [atunci] când cineva cu simțul gustului sănătos ar

judeca mierea ca fiind dulce ar judeca adevărat; și, tot așa, când cineva cu simțul gustului alterat ar judeca mierea ca fiind amară ar judeca adevărat, căci amândoi ar judeca în funcție de felul în care le este afectat simțul gustului. De aici rezultă că fiecare opinie ar fi la fel de adevărată și, în general, orice receptare. Așadar, trebuie spus că specia inteligibilă este pentru intelect cea prin care el înțelege.

Toma din Aquino nu spune aici decât că, dacă am cunoaște doar (*solum*) speciile inteligibile, atunci toate științele ar fi despre obiecte din sufletul nostru și totul ar fi relativ, ceea ce justifică concluzia lui Robert Pasnau conform căreia nu este respinsă versiunea realistă a reprezentationalismului (II.B.2.), ci doar cea idealistă (II.B.1.). Așadar, dat fiind faptul că posibilitatea cunoașterii speciilor inteligibile nu este negată, în cazul în care acestea nu sunt singurele obiecte cunoscute, pentru a susține cealaltă variantă a reprezentationalismului, Robert Pasnau face trimitere la pasajul din *I Scriptum super Sententiis* (d. 35, q. 1, a. 2, co.):

(II.2.19.) *Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen rei visibilis. Et est visum secundum, quod est ipsa res extra animam. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu et est intellectum secundum ipsa res quae per similitudinem illam intelligitur (I Super Sent., d. 35, q. 1, a. 2, co.).*

Cu toate acestea, ar trebui să se știe că a fi cunoscut se poate spune în două feluri; la fel [este] și cu văzul. Căci primul [obiect] văzut este însăși specia obiectului vizibil,

care există în pupilă, care este desăvârșirea celui care vede și principiul vederii și lumina intermediară a obiectului vizibil. Iar al doilea obiect văzut este obiectul extramental însuși. La fel, primul obiect cunoscut este însăși asemănarea obiectului care este în intelect, iar al doilea obiect cunoscut este obiectul însuși, care este înțeles prin acea asemănare.

În fața unei asemenea evidențe nu am decât două opțiuni: fie admit că Toma din Aquino într-adevăr pune în joc o teorie reprezentationalistă la nivelul speciilor inteligibile, fie consider că acest pasaj este unul singular în corpusul tomist și că afirmațiile nu sunt în acord cu doctrina tomistă de maturitate. Dar chiar dacă ar fi să consider pasajul ca nefiind atipic pentru Toma din Aquino, pentru a-l putea folosi ca argument pentru interpretarea reprezentationalistă, conținutul lui ar trebui întărit invocând alte ocurențe textuale cu un conținut similar. Robert Pasnau sugerează următorul pasaj din *De spiritualibus creaturis* (a. 9, ad 6):

(II.2.21.) *Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, quae fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili (De spirit. creat., a. 9, ad 6).*

Pentru ambele activități [ale intelectului, de o parte, cunoașterea quidității și, de cealaltă parte, compunerea și dividerca], specia inteligibilă, care face intelectul posibil să fie în act, este precunoscută¹⁵², deoarece intellec-

tul posibil nu operează decât dacă este în act, la fel cum văzul nu vede decât prin ceea ce este actualizat de o specie vizibilă. De aceea, specia vizibilă nu este cea care este văzută, ci cea prin care [lucrul] este văzut. Același lucru este [adevărat] și despre intelectul posibil.

Citind pasajul, interogația retorică a lui Robert Pasnau – cum anume am putea să nu tragem concluzia că speciile inteligibile sunt, cel puțin într-un anumit mod, cunoscute? – pare a fi justificată. Mai mult, coroborând pasajele (II.2.19.), (II.2.21.) cu (II.2.20.), conform cărora speciile inteligibile nu sunt singurele obiecte cunoscute, interpretarea reprezentationalistă a procesului cunoașterii aferent nivelului speciilor inteligibile pare a nu mai avea nevoie de alte argumente. Cel puțin aceasta este opinia lui Robert Pasnau.

Dar, cu toate că demonstrația propusă de exegetul american este elegantă și, pe alocuri, chiar seducătoare, cred că se bazează pe prea puțin suport textual și că, în genere, dovezile sunt circumstanțiale. Altfel spus, gândul lui Toma din Aquino este împins mai departe decât o permit textele lui. Și afirm aceasta deoarece, fără (II.2.21.), (II.2.19.) rămâne un caz singular și atipic. Dar ce spune, de fapt, acest (II.2.21.)? Torul pare a se juca pe cartea lui *praeintelligitur* – fie este tradus și înțeles ca o *formă a cunoașterii*, fie este folosit cu sensul de *date prealabile ale cunoașterii*, accentul fiind pus pe anterioritate. Dacă ar fi tradus prin „precunoaștere“, atunci ar trebui clarificat cine realizează această acțiune, intelectul agent, sau cel posibil? Dacă intelectul posibil ar fi cel care ar precunoaște speciile inteligibile, în el ar interveni o schimbare care ar duce la formarea unei noi entități intermediare intenționale și, în final, procesul

152. Traducerea lui *praeintelligitur* prin „precunoaștere“ este doar o opțiune de traducere. Despre celelalte posibilități prin care acest

termen poate fi redat în limba română, voi discuta mai jos, în cele ce urmează.

cunoașterii intelective ar implica nu una, ci două specii inteligibile ale aceluiași obiect, ceea ce ar fi o adădire inutilă. Dar poate că nu intelectul posibil precunoaște speciile inteligibile, ci intelectul agent? Oare nu s-ar ajunge și în acest caz la aceeași consecință bizară? Aici lucrurile sunt mai nuanțate: deoarece activitatea intelectului agent se desfășoară înaintea cunoașterii propriu-zise a quidității, acțiune rezervată intelectului posibil, nivelul la care acționează poate fi numit pre-cognitiv. În acest context pre-cognitiv, activitatea de „precunoaștere” [*praeintelligitur*] a speciilor inteligibile ar putea însemna nu atât un tip de cunoaștere, cât o *pregătire* pentru cunoașterea ulterioară. Trei motive aș putea invoca pentru a susține această interpretare:

(1) prefixul *prae* oferă o nuanță de anterioritate termenului lângă care stă;

(2) rădăcina *intelligo* este folosită, în acest caz, deoarece activitatea se desfășoară la nivelul intelectului;

(3) singurele funcții pe care le are intelectul agent sunt cea de iluminare și abstragere, din imaginile senzoriale, a speciilor inteligibile; altfel spus, intelectul agent actualizează caracterul inteligibil al informațiilor senzoriale despre obiect, făcându-le astfel pe măsura intelectului posibil.

Pregătirea pentru cunoaștere ar însemna nu o primă cunoaștere sau o cunoaștere dinaintea cunoașterii propriu-zise a speciilor inteligibile, ci actualizarea caracterului inteligibil al speciilor pentru a putea fi receptate de către intelectul posibil. De ce consider, totuși, că *praeintelligitur* nu poate fi înțeles ca un fel de cunoaștere? Motivul e simplu și se bazează pe faptul că, în corpusul tomist, intelectul agent nu are decât cele două funcții mai sus menționate: de abstragere și de iluminare a speciilor inteligibile.¹⁵³ Dacă *praeintelligitur*

153. Pentru mai multe detalii, a se vedea *Quod. Quaest.* (VIII, q. 2, a. 3, co.), *Quod. Quaest.* (q. 3, a. 9); *S. th.* (I, q. 84, a. 6, co.),

e interpretat ca pregătire pentru cunoaștere, (II.2.19.) rămâne un pasaj singular, privând astfel ingenioasa interpretare propusă de Robert Pasnau de un suport textual suficient. Revin, așadar, și spun că reprezentationalismul în care speciile inteligibile sunt *primum cognitum* mizează prea mult pe perspectiva exegetului și prea puțin pe textele tomiste.

În urma celor expuse până acum, cred că decizia optării pentru una din cele două interpretări a devenit simplă: realismul speciilor inteligibile dispune atât de un robust suport textual, cât și de un întreg arsenal argumentativ. În plus, trebuie subliniat faptul că la baza acestei interpretări se află cel puțin două teze metafizice aristoteliciene: hilemorfismul – obiectele sunt compuși de materie și formă – și dubla existență a unei forme – aceeași formă poate avea un mod de a fi material și natural într-un obiect extramental, și un mod de a fi imaterial și intențional în minte. Fără existența celei de-a doua teze, realismul tomist nu s-ar putea susține sau, invers, datorită dublei existențe a unei forme, nici un tip de teorie a obiectului intern, cel puțin până la nivelul speciilor inteligibile, nu se poate aplica teoriei cunoașterii.

Acum, în urma celor expuse, putem observa că interpretarea realistă se fundează pe două mari argumente:

(1) identitatea formală¹⁵⁴ dintre speciile inteligibile și forma obiectului extramental,

S. th. (I, q. 85, a. 1, ad 3–4); *S. c. G.* (II, 76–77); *De spirit. creat.* (a. 9, co.; a. 10, co.); *De ver.* (q. 10, a. 6, ad 7–8), *De ver.* (q. 26, a. 2, ad 2).

154. Despre identitatea formală la nivelul intelectual, a se vedea G. DE ANNA, „Mind-World Identity Theory and Semantic Realism: Haldane and Boulter on Aquinas”, în *Philological Quarterly*, vol. 50, 2000, și replicile S. J. BOULTER, „Could Aquinas accept semantic anti-realism?”, în *The Philosophical Quarterly*, vol. 48, nr. 193, 1998, *idem*, „Could Aquinas Reject Semantic Realism? Reply to

(2) dublul aspect al formei¹⁵⁵, ca accident în mintea subiectului cunoscător și ca universal, deoarece ajută la formarea cunoașterii.

Primul argument nu vine singur, ci atrage o serie întreagă de alte consecințe:

a. statutul de *id quo* al speciilor inteligibile – acestea fiind cele prin care și nu cele pe care le cunoaștem;

b. între speciile inteligibile și formele obiectului extramental este o relație de asemănare – *similitudo* – înțeleasă ca asimilare sau împărtășire a unei forme;

c. dubla existență a formei – un mod de a fi material și natural, pe care forma îl are în obiectul extramental, și un mod de a fi imaterial și intențional, pe care forma îl are în mintea subiectului cunoscător.

Voi oferi un exemplu pentru cele spuse mai sus. Când X cunoaște o bucată de chihlimbar, are în minte forma chihlimbarului, aceeași formă care este și în obiectul extramental. Totuși, formulată astfel, afirmația poate părea contraintuitivă și poate da naștere unei întregi serii de întrebări, unele dintre ele cu totul enigmatice și ciudate. De exemplu, dacă X se gândește la o bucată de chihlimbar și *intellectus in actu est intelligibile in actu*¹⁵⁶ înseamnă că X devine o bucată de chihlimbar? Dar ce se întâmplă când X se gândește la un asteroid sau, mai dramatic, la un animal, la o vacă? Dacă X

De Anna", în *The Philosophical Quarterly*, vol. 50, 2000, *idem*, „Whose Challenge? Which Semantics?”, în *Synthese*, vol. 126, 2001.

155. Denumirea „argument al dublului aspect” este folosită de către D. PERLER, „Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives”, în *Topoi*, vol. 12, issue 2, 2000, p. 114, dar același argument poate fi găsit și în L. SPRUIT, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden, 1994, p. 169.

156. *S. th.* (I, q. 14, a. 2, co.).

devine o bucată de chihlimbar, acest lucru înseamnă că și bucată de chihlimbar devine X, sau relația este unidirecțională? Întrebări precum acestea pot fi ușor evitate luând în calcul faptul că o formă poate fi în mai multe tipuri de receptori în mai multe moduri: poate fi în mod material sau imaterial – *Summa theologiae* (I, q. 18, a. 4 ad 2; I, q. 56, a. 2, ad 3), *Summa contra Gentiles* (I, 51; 62) –; în mod inteligibil sau sensibil – *Summa theologiae* (I, q. 13, a. 7, co.; I, q. 15, a. 1, co.; I, q. 18, a. 4, ad 2; I, q. 56, a. 2, ad 3), *Summa contra Gentiles* (I, 47) –; în mod intențional sau natural – *Summa theologiae* (I, q. 56, a. 2, ad 3; I, q. 57, a. 1, ad 2; I, q. 58, a. 6, co.; I, q. 78, a. 3, co.), *Summa contra Gentiles* (I, 22).

Această identitate de tip formal este posibilă deoarece forma esențială a chihlimbarului are capacitatea de a fi nu numai în compuși hilemorfici, ci și în receptori imateriali, cum este intelectul lui X, unde forma poate fi separată de substratul ei material (dubla existență a unei forme) – ceea ce spuneam mai sus, în lumea naturală forma obiectului are un mod de a fi natural și material, în subiectul cunoscător forma are un mod de a fi intențional și imaterial. De asemenea, trebuie spus că argumentul dublei existențe este cel care garantează, în cadrele interpretării realiste, obiectivitatea și veridicitatea întregului proces al cunoașterii.

Argumentele identității formale și dublei existențe a unei forme sunt folosite pentru a clarifica și explica statutul relației dintre speciile inteligibile și forma esențială a obiectului hilemorfic extramental. Când vine vorba de concepte, majoritatea interpreților realiști par fie a ignora aceste entități intermediare, fie a le trata la fel ca pe speciile inteligibile. Cei care aleg să ia în discuție conceptele o fac atribuindu-le aceleași caracteristici pe care le atribuie și speciilor inteligibile, considerând că sunt cele prin care cunoaștem,

id quo-ul cunoașterii, care se află într-o relație de identitate formală cu forma esențială a obiectului extramental. Singura diferență dintre speciile inteligibile și concepte este aceea că speciile inteligibile se află la începutul cunoașterii, pe când conceptele – la sfârșit. Ideea este că aceste două entități intermediare sunt privite ca fiind, în fapt, una și aceeași entitate, care se află în diferite stadii de dezvoltare, în diferite etape ale cunoașterii intelective. Interpreții realiști își bazează argumentația împotriva reprezentationalismului¹⁵⁷ sau a unei forme naive a realismului, de felul realismului (I.A.1)¹⁵⁸, chiar plecând de la identitatea dintre speciile inteligibile și concept. Eleonore Stump, în cartea pe care o dedică lui Toma din Aquino¹⁵⁹, tratează conceptul ca fiind analog, la nivelul intelectual, cu imaginea senzorială. Abstragerea speciilor inteligibile este începutul, sursa cunoașterii intelective, iar completarea acestui proces are loc în momentul în care speciile inteligibile sunt transformate într-o intenție intelectuală, un concept, care permite intelectului să cunoască obiectul extramental. Acest concept este corespondentul cuvântului rostit, care face posibilă cunoașterea intelectuală a obiectelor hilemorfice. După cum se poate lesne observa, maniera în care este înțeles conceptul de către interpreții realiști nu se îndepărtează de linia argumentativă

157. Pentru detalii, a se vedea D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, ed. cit., pp. 95–96.

158. Versiunea naivă a reprezentationalismului consideră că avem acces direct la esența obiectelor extramentale deoarece aceeași formă, literalmente aceeași formă, există în obiect și în mintea subiectului cunoscător. Problema acestei interpretări este că nu poate fi aplicară teoriei tomiste a cunoașterii deoarece conduce către concluzii străine de gândul tomist, cum ar fi identitatea numerică a aceleiași forme în diferiți subiecți cunoscători.

159. E. STUMP, *Aquinas*, ed. cit., pp. 266–268.

anterioară, cea despre actele perceptuale (specii sensibile și imagini) și despre prima etapă a cunoașterii intelective (specii inteligibile).

Din nefericire, ceea ce interpreții care acceptă realismul la nivelul conceptului, și, pe cale de consecință, identitatea lui cu speciile inteligibile, nu par a sesiza este faptul că interpretarea lor conduce către o serie de consecințe nefaste:

1. conceptele sunt formate de intelectul agent, la fel ca speciile inteligibile;

2. conceptele sunt *id quo*-ul cunoașterii, așadar nu pot avea statutul de *primum cognitum*;

3. între concept și forma esențială a obiectului din lumea înconjurătoare este o relație de asemănare (*similitudo*) înțeleasă ca împărtășire sau asimilare formală.

8. Punctul de cotitură al epistemologiei tomiste: conceptul

Cu toate că interpretarea realistă a conceptului poate fi recunoscută în câteva din scrierile timpurii ale lui Toma din Aquino, cum ar fi *I Scriptum super Sententiis* (d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, co.), ca pare, totuși, a fi în dezacord cu ceea ce poate fi întâlnit în operele târzii, cum ar fi *Summa contra Gentiles* (I, 53, n. 4; IV, 11). Scopul acestui subcapitol este tocmai acela de a stabili dacă pot fi acceptate ca valide consecințele realismului la nivelul conceptelor.

Prima consecință pe care am identificat-o a interpretării realiste este aceea că intelectul agent este cel care formează conceptele (1). De exemplu, în *Philosophy of Mind*¹⁶⁰, Norman

160. N. KRETZMANN, „Philosophy of Mind“, în E. STUMP și N. KRETZMANN (eds.), *Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge

Kretzmann afirmă faptul că, după abstragerea speciilor inteligibile, „prima operație a intelectului constă în formarea, de către intelectul agent, în intelectul posibil, a conceptelor obiectelor externe – exact ceea ce ne-am aștepta”¹⁶¹. Dar stau lucrurile chiar așa cum „ne-am aștepta să stea”? În *Sententia libri De anima* (lib. 4, l. 7, n. 690), Toma din Aquino afirmă că intelectul posibil este cel care înțelege, cel care cunoaște (A.1), și, deoarece nu putem cunoaște fără să formăm un concept (*De potentia*, q. 9, a. 9, co.) (A.2), rezultă că intelectul posibil este cel care formează conceptul (*Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 53, n. 3; *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2, ad 3) (A.3). Așadar, dacă așa considera, împreună cu Norman Kretzmann, că intelectul agent este cel care formează conceptul, ar trebui să accept o serie întreagă de funcții ale intelectului agent: iluminarea și abstragerea¹⁶² speciilor inteligibile din imagini, formarea conceptelor și cunoașterea sau înțelegerea propriu-zisă; totuși, o asemenea perspectivă este contrazisă de textele tomiste, mai exact de ceea ce Toma din Aquino afirmă în următoarele locuri din *Summa theologiae* și *Summa contra Gentiles*:

(II.5.6.) *Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel di-*

University Press, Cambridge, 1993. A se vedea și N. KRETZMANN, „Aquinas's Philosophy of Mind”, în *Philosophical Topics*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 77–101.

161. *Ibidem*, p. 142.

162. Despre abstragerea speciilor inteligibile a se vedea și U. MEIXNER, „Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin”, în *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Karl Alber Verlag, Freiburg, 1994, pp. 22–37.

visionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio (S. th., I, q. 85, a. 2, ad 3).

Într-adevăr, în primul rând, se consideră că intelectul posibil realizează [o operație] pasivă în măsura în care capătă forma de la specia inteligibilă. Astfel format, formează mai apoi ori definiția, ori diviziunea, ori compunerea, care sunt semnificate prin cuvinte. De unde rezultă că ceea ce semnifică numele este definiția.

(II.5.7.) *Uterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio* (S. c. G., I, 53, n. 3).

Mai mult, trebuie considerat că intelectul, format prin specia obiectului, atunci când înțelege formează în el însuși o anumită intenție a obiectului înțeles, care este rațiunea obiectului însuși semnificată de definiție.

Ambele pasaje arată că intelectul posibil este cel care realizează nu una, ci două operații (A4): prima operație este una pasivă, aceea de a fi actualizat sau de a căpăta forma speciei inteligibile de la intelectul agent – *secundum quod informatur specie intelligibili* –, iar a doua operație este una activă: astfel actualizat, intelectul posibil formează un concept – *format in seipso quondam intentionem rei intellectae*.

În acest moment al analizei, cineva poate sugera că această entitate intermediară, conceptul, este chiar actul intelectului posibil, actul lui de a primi speciile inteligibile, de a fi actualizat de ele. Deși această concluzie pare a fi plauzibilă, este contrazisă de afirmațiile lui Toma din Aquino din *De potentia*:

(II.8.1.) *Intelligens autem in intelligendo ad quattuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam (De pot., q. 8, a. 1, co.).*

Cel care înțelege poate să aibă în înțelegere o relație cvadruplă, și anume: cu obiectul pe care îl înțelege, cu specia inteligibilă prin intermediul căreia intelectul este în act, cu înțelegerea lui și cu conceptul intelectului. Acest concept diferă de celelalte trei menționate anterior: de obiectul înțeles, deoarece [acesta] este uneori în afara intelectului, pe când conceptul intelectului nu este decât în intelect. Apoi conceptul intelectului este orientat către obiectul înțeles, ca spre finalul lui, deoarece intelectul formează în sine conceptul obiectului pentru a cunoaște obiectul cunoscut. Diferă de specia inteligibilă, cea care face ca intelectul să fie în act, aceasta fiind considerată principiul acțiunii intelectului, deoarece orice

agent acționează în măsura în care este în act și este actualizat printr-o formă care este necesară ca principiu al acțiunii. Diferă și de acțiunea intelectului, pentru că, așa cum s-a spus, conceptul este considerat ca final al acțiunii și ceva care este astfel constituit prin [acțiune]. Căci, prin acțiunea sa, intelectul formează fie definiția obiectului, fie o propoziție afirmativă sau una negativă.

După cum se observă, conceptul este diferit nu doar de speciile inteligibile, ci și de actul intelectului, și de obiectul extern de cunoscut (A.5), ceea ce face imposibilă identificarea conceptului cu operația de receptare sau de preluare a speciilor inteligibile de către intelectul posibil. Formarea acestei noi entități intermediare marchează granița dintre gândire și înțelegere sau cunoaștere. Speciile inteligibile sunt pre-cognitive, adică operează la un nivel pre-cognitiv, fac parte dintr-un proces al gândirii prin care trece mintea atunci când se află în procesul de deliberare. Mai exact, speciile inteligibile acționează ca un fel de pregătire (*praeparatio*) pentru actul propriu-zis al înțelegerii, alimentând intelectul posibil cu materia necesară îndeplinirii activității de cunoaștere, care îi este proprie. A acționa la un nivel pre-cognitiv înseamnă a face parte dintr-un proces care se desfășoară înainte de actul propriu-zis al cunoașterii. Așadar, speciile inteligibile sunt principiile structurale ale nivelului pre-cognitiv, care marchează începutul cunoașterii, ceea ce înseamnă că simpla posesie a lor nu garantează cunoașterea, ci doar *gândirea* unui obiect, garantează faptul că gândim pentru a cunoaște ceva anume:

(II.8.2.) [...] *non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur (De pot., q. 9, a. 9, co.).*

[...] înainte ca în mintea noastră să se fixeze vreun concept, nu spunem că înțelegem, ci că gândim pentru a înțelege.

Un cititor atent ar putea spune că verbul pe care îl folosește Toma în fragmentul citat mai sus, *cogito*, se referă la actele rațiunii particulare, ale simțului intern numit putere cogitativă, și, în consecință, speciile inteligibile nu ar fi apanajul gândirii. Într-adevăr, *cogito*, *cogitare* este un verb folosit preponderent în relație cu puterea cogitativă, dar acesta nu este singurul mod în care poate fi utilizat. În *Summa theologiae*, Toma atribuie trei funcții acestei acțiuni desemnate de verbul *cogito*, *cogitare*:

(II.8.3.) *Respondeo dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes. Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV de Trin., dicit quod Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe. Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis;*

tertio modo, pro actu virtutis cogitativae (S. th., II-II, q. 2, a. 1, co.).

Răspund că a cogita poate fi înțeles în trei moduri. [Mai întâi] într-un mod general, pentru orice considerare actuală a intelectului, cum spune Augustin în *De Trinitate* (XIV). Pe aceasta o numesc acum intelectul prin care înțelegem, atunci când gândim. În alt mod, a cogita se spune, într-un mod mai propriu, despre propria examinare a intelectului care are loc când ceva este investigat, înainte de a se ajunge la perfecțiunea intelectului prin certitudinea vederii. În acord cu acest sens, Augustin spune în *De Trinitate* (XV) că Fiul lui Dumnezeu nu este numit gândul, ci este numit Cuvântul lui Dumnezeu. Desigur, gândirea noastră provine de la ceea ce cunoaștem în momentul în care este format cuvântul nostru [interior]. Și, de aceea, Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie înțeles fără cogitare, și nu în măsura în care poate fi format, pentru că este capabil să fie fără formă. Iar în acord cu aceasta, gândire se numește în chip propriu mișcarea sufletului care deliberază și nu este încă perfectă prin vederea întregului adevăr. Dar pentru că o asemenea mișcare poate să fie sau a sufletului care deliberază cu privire la intențiile universale, care ține de partea intelectivă, sau [a sufletului] care deliberază cu privire la intențiile individuale, care ține de partea senzitivă, din acest motiv a cogita, într-un al doilea mod, [se spune despre] acru intelectului deliberativ și, într-un al treilea mod, despre actul puterii cogitative.

Așa cum se desprinde din pasajul citat mai sus, verbul *cogito*, *cogitare* poate fi folosit fie atunci când se discută despre intelect în genere (primul mod), fie când se discută despre mișcarea minții către cunoaștere, ca o pregătire

pentru aceasta (al doilea mod), fie când se discută despre mișcarea orientată către obiecte individuale – în legătură cu activitatea puterii cogitative (al treilea mod). Desigur, cel de-al doilea sens este cel folosit în pasajul (II.8.3.).

Să explic, totuși, cum anume înțeleg și folosesc termenii de *gândire*, pe de o parte, și cel de *cunoaștere*, pe de altă parte. Gândirea marchează, așa cum am spus deja, mișcarea minții în timp ce deliberează, pe când înțelegerea se referă la momentul propriu-zis al deliberării, al aflării rezultatului. Atunci când gândesc, o fac pentru a rezolva ceva, o problemă, o situație; prin gândire poate fi înțeles procesul care se desfășoară între punerea și rezolvarea problemei – pregătirea activă pentru cunoaștere. Spre exemplu, dacă cineva ar fi întrerupt din procesul gândirii pentru a fi întrebat cu privire la problema pe care încearcă să o rezolve, nu ar fi în stare să ofere o soluție clară problemei cu care se luptă. Gândirea reprezintă începutul unui proces, pe când cunoașterea reprezintă rezultatul final, care se suprapune cu formarea conceptului. Așadar, conceptul, spre deosebire de speciile inteligibile, aparține nivelului cunoașterii, ceea ce se poate traduce prin afirmarea lui (A.2).

Concluziile la care am ajuns până în acest moment sunt:

– referitor la intelectul posibil: (A.1) – intelectul posibil înțelege, (A.3) – intelectul posibil formează conceptele, (A.4) – intelectul posibil are două operații;

– referitor la concept: (A.2) – aparține nivelului cunoașterii, fără el cunoașterea neputând avea loc, (A.5) – conceptul este diferit de speciile inteligibile, de actul intelectului agent și de obiectul extramental.

Având în față aceste concluzii, nu pot decât să mă pronunț negativ cu privire la poziția lui Norman Kretzmann

și afirm (1')¹⁶³: nu intelectul agent este cel care formează conceptul, ci intelectul posibil.

Cea de-a doua consecință a interpretării realiste – conceptele sunt *id quo*-ul cunoașterii, așadar nu pot avea statutul de *primum cognitum* – pare a contrazice mai multe texte ale lui Toma, unde conceptul este descris ca fiind primul obiect cunoscut, primul obiect al unei puteri cognitive:

(II.8.4.) *Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectus; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur* (*I Super Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, co.).

La fel, primul obiect înțeles este asemănarea obiectului, care este în intelect, iar al doilea obiect înțeles este obiectul însuși, care este înțeles prin acea asemănare.¹⁶⁴

(II.8.5.) [...] *quod verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus* (*De ver.*, q. 4, a. 2, co.).

[...] acela care [este] cuvântul intelectului nostru [...] este cel la care operația intelectului nostru se termină, care este el însuși înțeles, căruia i se spune conceptul intelectului.

(II.8.6.) *Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper*

163. Notez cu 1', 2', 3' negațiile consecințelor realiste la nivelul conceptului.

164. Datorită faptului că doctrina tomistă despre concept nu se afla încă în etapa de maturitate, acest pasaj este oarecum surprinzător.

requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere (De ver., q. 4, a. 1, ad 1).

La prima [obieție], așadar, trebuie spus că, deoarece cuvântul interior este cel care este înțeles și este în noi doar în măsura în care înțelegem în act, cuvântul interior necesită întotdeauna ca intelectul [să fie] în actul său, care este înțelegerea.

(II.6.7.) *Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta (De pot., q. 9, a. 5, co.).*

Așadar, [conceptul] este cel care este primul și *per se* înțeles, cel pe care intelectul îl formează în el însuși despre obiectul înțeles.

(II.8.8.) *Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus: hoc enim exteriori verbo significamus quod interius in intellectu comprehendimus (Comp. rheol., lib. 1, cap. 37).*

Obiectul înțeles, așa cum este în cel care înțelege, este un anumit cuvânt al intelectului; de fapt, prin cuvântul exterior semnificăm ceea ce înțelegem [în] interior, în intelectul [nostru].

Faptul că a doua consecință a interpretării realiste nu este în acord cu descrierea conceptului așa cum apare în pasajele citate este evident, însă doar acest fapt nu este suficient pentru a o respinge fără o analiză mai amănunțită. Cred că dificultatea acceptării de către un realist a pasajelor citate are în spate două afirmații ale lui Toma din Aquino: că avem capacitatea de a cunoaște cu adevărat obiectele extramentale și că știința este despre obiecte din afara sufletului nostru, care populează lumea reală, nu despre repre-

zentările noastre interne¹⁶⁵. Cum pot fi împăcate aceste două afirmații cu faptul că *primum cognitum* este conceptul? A fi de acord cu perspectiva potrivit căreia primul obiect cunoscut este conceptul nu înseamnă cumva a cădea în plasa scepticismului? Consecința statutului de *primum cognitum* n-ar putea fi faptul că, având acces nemijlocit doar la reprezentările mentale, cunoscându-le mai întâi pe acestea, nu se mai poate cunoaște decât ceea ce este în minte, fără a mai avea acces la realitate?

În cele ce urmează, voi lua aceste două afirmații, că putem cunoaște cu adevărat obiectele extramentale și că științele sunt despre obiecte din afara sufletului, și le voi pune împreună cu statutul de *primum cognitum* al conceptului, pentru a putea observa dacă sfârșesc într-o aporie sau dacă nu cumva contradicția lor este doar una aparentă. Poate fi reconciliată afirmația „conceptele sunt primele obiecte pe care le cunoaștem” (X) cu afirmațiile potrivit cărora „cele pe care le cunoaștem cu adevărat sunt obiectele din lumea reală” (Y) și „științele sunt despre obiecte din afara sufletului, din lumea reală, și nu despre reprezentările mentale” (Z)? Poate, înainte de a analiza posibilitatea punerii împreună a acestor afirmații, ar trebui să clarific ce anume implică (Y). Afirmându-l pe (Y), accept faptul că nu poate exista o relație contingentă între actele cognitive și obiectele extramentale, că nu pot exista distorsiuni implicate în procesul cunoașterii. Dar să presupun, pentru moment, că (Y) este fals, că există distorsiuni implicate în procesul cunoașterii. Chiar ar putea fi Toma din Aquino acuzat de scepticism? În *Summa theologiae* (I, q. 85, a. 6, co.) spune că

165. Dacă toate științele ar fi despre lucruri din mintea noastră, toate științele ar fi reductibile la psihologie.

facultățile cognitive umane nu greșesc atunci când vine vorba de obiectele lor proprii:

(II.8.9.) *Respondeo dicendum quod philosophus, in III de anima, comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur (S. th., q. 85, a. 6, co.).*

Răspund că filozoful, în *De anima* III, compară, în legătură cu aceasta, intelectul cu simțul. Simțul nu se înșală în ceea ce privește obiectul lui propriu, cum văzul [nu se înșală] în privința culorii, decât poate [în mod] accidental, printr-un impediment în organul [de simț], ca atunci când gustul celui care are febră judecă dulcele ca fiind amar, deoarece limba [îi] este plină de fluide dăunătoare. Dar simțul se poate înșela în privința sensibilelor comune, cum ar fi în judecarea dimensiunii sau a figurii, așa cum se întâmplă atunci când judecă soarele ca având treizeci de centimetri, deși este mai

mare decât pământul. Și mai mult se înșală [simțul] în cazul sensibilelor accidentale, ca atunci când judecă bila ca fiind miere, datorită culorii asemănătoare. Și motivul pentru aceasta este evident, deoarece fiecare putere este direcționată de la sine către obiectul ei propriu, iar acestea sunt întotdeauna de același fel. De unde rezultă că, atâta timp cât puterea persistă, nu se înșală în judecata ei despre obiectul propriu. Obiectul propriu al intelectului este quiditatea obiectului. De aceea se spune că intelectul nu se înșală în ceea ce privește quiditatea obiectului.

Așa cum văzul nu greșește când vine vorba despre obiectul său propriu, nici intelectul nu greșește când vine vorba de cunoașterea obiectelor sale proprii. Întregul proces de cunoaștere se produce natural și fără erori în cadrul acestei prime operații a intelectului, ceea ce înseamnă că un cunosător nu poate decât să înțeleagă natura obiectelor. Pe cale de consecință, (Y) este adevărat. Faptul că (Y) este adevărat mă aduce în punctul în care trebuie să iau în calcul relația dintre (X) și (Z). Deși (X) și (Z) par a fi incompatibile, incompatibilitatea este, cred, doar una aparentă. În *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Robert Pasnau detectează tensiunea dintre afirmațiile simbolizate aici prin (X) și (Z), oferind anumite sugestii privitoare la maniera în care aceasta poate fi depășită. Voi urmări linia argumentativă a lui Robert Pasnau. Interpretul american sugerează că teoria senzației îl forțează pe Toma să accentueze rolul intelectului și, implicit, al conceptului, spunând că, într-un anumit fel, intelectul oferă percepțiilor un cadru conceptual.¹⁶⁶ Un

166. R. PASNAU, *Theories of the Cognition in The Later Middle Ages*, ed. cit., pp. 269-270. Această sugestic nu este tocmai neîntemeiată,

pasaj semnificativ care vine să susțină această idee este de găsit în comentariul pe care Toma îl face Evangheliei lui Ioan:

(II.8.10.) *Verbum interius [...] comparator ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae* (Super Ioan., I, 1, 25).

Cuvântul interior [...] comparat cu intelectul [este] nu doar cel prin care intelectul înțelege, ci și cel în care înțelege, pentru că în el, exprimat și format, [intelectul] vede natura obiectului înțeles.

Conceptul nu este doar cel prin care (*id quo*) înțelegem, ci și cel în care (*in quo*) înțelegem, așadar cel care conferă cadrul conceptual necesar înțelegerii lumii înconjurătoare și obiectelor din care aceasta este alcătuită. Problema pe care Toma încerca să o rezolve aici, crede Pasnau, consta nu în dificultatea de a decide dacă procesul cunoașterii umane este unul direct sau indirect, ci în maniera în care poate fi oferită o explicație a cunoașterii fără a cădea în platonism.¹⁶⁷ Această chestiune conduce direct la problema universalilor, care, pentru Toma, există ca atare doar în mințile subiecților cunoscători, iar în natură au un mod de a fi compus, căci se află unite cu materia. Dat fiind faptul că intelectele umane nu pot înțelege decât universalile, iar universalile nu sunt ca atare în lumea înconjurătoare, este necesară formarea unei reprezentări mentale în care (*in quo*) și prin care (*id quo*) obiectele extramentale să poată fi

căci, după cum am arătat când am discutat despre puterea cogitativă (subcapitolul II.3.2.2.), intelectul inundă acest simț intern, împrumutându-i ceva din cadrul lui conceptual.

¹⁶⁷. *Ibidem*, p. 270.

cunoscute. Cu alte cuvinte, nu doar teoria senzației și teoria universalilor îl constrâng pe Toma să abordeze procesul cunoașterii într-un fel care, *prima facie*, pare a fi inconsistent. Dar, de fapt, ceea ce spune Toma din Aquino nu e nici pe departe atât de inconsistent precum pare: (X) – „conceptele sunt primele obiecte pe care le cunoaștem” – și (Z) – „științele sunt despre obiecte din afara sufletului, din lumea reală, și nu despre reprezentările mentale” – nu sunt divergente, așa cum pare la o primă lectură. Dacă introducem distincția dintre *primul obiect al cunoașterii* și *obiectul propriu al cunoașterii*, atunci primul obiect reprezintă universalile, iar cel propriu esențele obiectelor hilemorfe. Totuși, cineva familiarizat cu maniera în care scrie Toma din Aquino ar putea căuta o anumită simetrie între cele două niveluri ale cunoașterii – nivelul senzorial și nivelul intelectual – și, astfel, având ideea de simetrie în minte, să ridice următoarea întrebare: de ce Toma din Aquino nu are nevoie de o entitate intermediară, similară conceptului, la nivelul senzorial? Pentru a nu întârzia în acest loc, spun doar că diferența dintre nivelul intelectual și cel senzorial constă în faptul că simțurile au posibilitatea unui contact direct cu obiectele lor proprii, pentru că sunt ca atare în lumea reală, astfel încât introducerea unei entități cognitive intermediare la nivelul simțurilor nu ar fi decât un adaos inutil.

Din ceea ce am spus până acum, pare că a doua consecință a interpretării realiste (2) – conceptul este *id quo*-ul cunoașterii – nu poate fi înțeleasă în maniera îngustă pe care o sugerează adepții realismului. Conceptul joacă un rol dublu: acela de obiect prim al cunoașterii (2') și acela de intermediar care face posibilă cunoașterea – cunoscând conceptul suntem capabili să înțelegem obiectul extramental reprezentat de concept (A.6). Întrebarea care se ridică acum este: cum anume reprezintă conceptul esența obiectului?

Care este relația dintre reprezentare și obiectul extern? Propun înțelegerea conceptului ca *semn*¹⁶⁸ care denotă quiditatea obiectului extramental cunoscut. În apărarea acestei propuneri sugerez următoarea inferență: de vreme ce semnificația aparține conceptului – *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 4, a. 1, ad 7)¹⁶⁹ – înseamnă că acela care semnifică este conceptul, dar acela care semnifică ceva poartă numele de „semn” – *I Scriptum super Sententiis* (d. 1, q. 4, a. 2, expos.)¹⁷⁰ –, deci conceptul este de felul semnului. Mai mult, Toma afirmă că semnul, fiind cunoscut, trimite la cunoașterea altui obiect. Având în minte înțelegerea *conceptului* ca semn (A.7) care trebuie decodat pentru a putea înțelege semnificatul, se naște următoarea întrebare: de ce ajunge Toma să aibă această perspectivă asupra conceptului? De ce este nevoie ca intelectul să formeze o astfel de reprezentare mentală? Un indiciu poate fi aflat din punctele comune pe care intelectul le are cu unul dintre simțurile interne, cu imaginația¹⁷¹ (A.8):

168. A se vedea și M. E. OZON, *The Emergence of Theories of Mental Language in Early Fourteenth Century Philosophy as Explanations of Complex Cognition*, A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Graduate Department of Philosophy, University of Toronto, Toronto, 2005.

169. *De ver.* (q. 4, a. 1, ad 7): [...] *et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.*

170. *I Super. Sent.* (d. 1, q. 4, a. 2, expos.): *Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatum.*

171. Aceași idee poate fi găsită și în R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, ed. cir., pp. 260–261.

(II.8.11.) [...] *in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam imutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur* (*S. th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3).

În partea senzorială sunt efectuate două operații. Una [este] doar în acord cu schimbarea, și, în felul acesta, operația simțurilor are loc prin schimbarea provenită de la obiectul sensibil. Cealaltă operație este formarea, în măsura în care puterea imaginativă își formează o imagine a obiectului absent sau a unui obiect care nu a fost niciodată văzut. Și ambele aceste operații sunt de găsit în intelect. Într-adevăr, în primul rând se consideră că intelectul posibil [efectuează o operație] pasivă în măsura în care capătă forma de la specia inteligibilă. Astfel actualizat {de specia inteligibilă}, [intelectul posibil] formează mai apoi ori definiția, ori diviziunea, ori compunerea, care este semnificată prin cuvânt.

(II.8.12.) *Uterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura*

non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat (S. c. G., I, 53, n. 3-4).

Mai mult, trebuie considerat că intelectul, format prin specia obiectului, atunci când înțelege formează în el însuși o anumită intenție a obiectului înțeles, care este rațiunea obiectului însuși semnificată de definiție. Și aceasta este într-adevăr necesară, căci intelectul înțelege la fel lucrul prezent și pe cel absent, iar sub acest aspect, intelectul și imaginația sunt asemenea; dar intelectul este mai amplu, deoarece înțelege obiectul separat de condițiile materiale, fără de care obiectele nu există în natură; iar acest lucru nu ar putea fi realizat dacă intelectul nu ar forma în sine însuși intenția numită anterior. Această intenție înțeleasă, de vreme ce este limita operației inteligibile, este diferită de specia inteligibilă care face ca intelectul [să fie] în act și care trebuie să fie considerată drept principiul operației inteligibile, deși ambele sunt asemenea obiectului înțeles, pentru că în acest fel este lucrarea [fiecărui]. Din faptul că specia inteligibilă, care este forma intelectului și începutul cunoașterii, este asemănarea lucrului exterior, rezultă că și conceptul este o asemănare a lucrului, căci cel care este

la fel lucrează la fel. Și deoarece intenția înțeleasă este asemenea unui obiect, rezultă că intelectul, formând o astfel de intenție, înțelege acel obiect.

(II.8.13.) [...] *non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus (Quod. Quaest., V, q. 5, a. 2, ad 2).*

[...] simțul extern nu formează pentru el însuși nici o formă sensibilă. Însă puterea imaginativă face aceasta, iar cuvântul mental este, într-un anumit aspect, asemenea formeii imaginate.

La fel cum imaginația formează uneori o imagine a unui obiect ce nu există ca atare în lumea reală, de pildă un minotaur, tot astfel intelectul trebuie să formeze o reprezentare mentală a esenței obiectului, deoarece esența nu există ca atare în lumea reală, ci întotdeauna într-un compus hilemorfic. În lumea reală nu există, în mod independent și concret, ceva de felul universalilor, de felul chihlimbarității sau umanității. În lumea în care trăim, purtăm coliere din chihlimbar și întâlnim indivizi precum Andrei sau Simina, dar, cu nici un chip, nu avem posibilitatea și capacitatea de a purta un colier din ideea de chihlimbar sau de a bea o ceașcă de cafea, pe o terasă berlineză, cu umanitatea. Toate aceste consecințe epistemologice sunt, în mod evident, legate de maniera în care Toma din Aquino înțelege universalii ca putând fi predicate despre mai mulți doar în măsura în care sunt în minte, așa cum am spus mai sus. Universalii există ca atare doar în mințile oamenilor, iar naturile obiectelor, cele care pot fi simțite și cunoscute, sunt prinse în obiectele extramentale:

(II.8.14.) *Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalialia, secundum quod sunt universalialia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species* (Sent. De anim., lib. 2, l. 12, n. 8).

Așadar, de aceea este clar că naturii comune nu îi poate fi atribuită intenția universalității decât în măsura în care este în intelect: căci pentru ca unul să poată fi predicat despre mai mulți, trebuie mai înainte să fie înțeles separat de principiile prin care este împărțit în mai mulți; de unde rezultă că universalile, în măsura în care sunt universale, nu există decât în suflet. Naturile însele, cele prin care se produce intenția universalității, sunt în obiecte. De aceea, numele comune [care] semnifică naturile însele sunt predicate despre [obiecte] individuale; numele nu semnifică intenții [universale]. Căci Socrate este un om, nu o specie, deși om este o specie.

Acum, după ce am adunat datele necesare, pot elimina cea de-a treia consecință a interpretării realiste (3), conform cărcia între concept și forma esențială a obiectului din lumea înconjurătoare se instaurează o relație de asemănare (*similitudo*), înțeleasă ca împărtășire sau asimilare formală, în favoarea relației de reprezentare dintre concept și forma esențială a obiectului extramental (3'). De fapt, în acest moment, dat fiind faptul că nici una dintre consecințele

interpretării realiste nu a trecut testul analizei, sunt nevoită să recunosc că interpretarea reprezentationalistă poate oferi o înțelegere mai adecvată a conceptului.

În lectura realistă conceptul este înțeles de-a lungul următoarelor linii directoare: conceptul este, în fapt, specia inteligibilă într-un stadiu mai elaborat, așa cum se află ea la sfârșitul primei operații a intelectului, ceea ce înseamnă că este produsul intelectului agent, că este *id quo*-ul cunoașterii intelective – cel *prin care* obiectul extramental este cunoscut, nu cel *pe care* îl cunoaștem – și că este formal identic cu forma esențială a obiectului extramental pe care îl reprezintă. În urma analizei sistematice desfășurate și a suportului textual invocat, am putut să arăt că alta este de fapt lectura care face dreptate acestei entități intermediare, conceptul, care populează nivelul intelectual al cunoașterii, anume lectura reprezentationalistă, care se bazează pe opt argumente¹⁷² și consecințe ale acestora:

- (A.1) intelectul posibil este cel care realizează propriu-zis operația de cunoaștere;
- (A.2) nu poate exista cunoaștere sau înțelegere în lipsa formării unui concept;
- (A.3) neexistând cunoaștere în lipsa formării conceptului, iar intelectul posibil fiind cel care cunoaște, rezultă că intelectul posibil este cel care formează conceptul;
- (A.4) intelectul posibil nu efectuează doar o operație, aceea activă, de formare a conceptului, ci două. Formarea conceptului are la bază operația pasivă a intelectului posibil, aceea de a fi actualizat de către speciile inteligibile, care asigură cauza materială a cunoașterii, pe baza

172. Pentru o altă versiune a interpretării reprezentationaliste a conceptului, a se vedea B. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press, Toronto, 1997.

materialului pus la dispoziție de ele având loc formarea conceptului;

(A.5) conceptul diferă nu doar de speciile inteligibile, ci și de obiectul extramental și de actul intelectului posibil;

(A.6) conceptul este *primum cognitum*, este primul obiect al cunoașterii pe care intelectul posibil îl formează în cadrul primei operații a intelectului;

(A.7) conceptul poate fi înțeles ca semn;

(A.8) intelectul posibil, în operația lui de formare a conceptului, se aseamănă cu imaginația, care își formează o reprezentare a obiectelor care nu există ca atare în lumea extramentală.

Argumentele și consecințele A.1 – A.8 conduc fără efort către înțelegerea *rolului cognitiv* (s) pe care *conceptul* îl joacă în procesul cunoașterii umane. Dar Toma din Aquino spune că această entitate intermediară este și cea *în care*, și cea *prin care* este posibilă cunoașterea obiectelor extramentale. Așa stând lucrurile, de ce aleg să spun că joacă un rol cognitiv și nu un dublu rol, causal și cognitiv? Motivul este simplu și ține de principiul necesității: este necesar ca mai întâi să cunoaștem conceptul pentru ca înțelegerea universalilor să aibă loc și pentru a avea mai apoi acces la obiectele individuale.¹⁷³

173. R. PASNAU consideră că Toma din Aquino nu oferă niciodată un răspuns satisfăcător la problema accesului la obiectele individuale. Pentru această opinie, a se vedea R. PASNAU, „Aquinas and the Content Fallacy”, în *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, vol. 75, 1998, pp. 293–314.

9. Interpretarea reprezentationalistă la nivelul speciilor inteligibile

De vreme ce, așa cum am arătat, interpretarea reprezentationalistă are instrumentele necesare pentru a explica conceptul, m-aș aștepta ca argumentele să fie la fel de convingătoare pentru întregul proces al cunoașterii umane. Intenția acestui subcapitol este aceea de a oferi o descriere a procesului cunoașterii la nivelul speciilor inteligibile, cu scopul de a evalua validitatea argumentelor reprezentationaliste la unul dintre nivelurile inferioare formării *conceptului*. Pentru a demonstra coerența explicațiilor reprezentationaliste referitoare la întregul proces al cunoașterii umane, este suficient să analizez ce anume se întâmplă la nivelul imediat inferior conceptului, din două motive: de la nivelul speciilor sensibile până la cel al speciilor inteligibile, cunoașterea decurge aproximativ la fel, urmărind aceleași tipare, și este suficient ca argumentele reprezentationaliste să nu fie convingătoare la un nivel pentru a concluziona că nu explică totalitatea procesului de cunoaștere.

Deoarece lectura reprezentationalistă consideră că gândurile noastre sunt în primul rând orientate către specii și abia apoi, în mod secundar, către obiectele extramentale pe care acestea le reprezintă, îmi voi concentra analiza asupra testării statutului de *primum cognitum* al speciilor inteligibile. Unul dintre interpreții care iau în calcul această ipoteză este Robert Pasnau. Alături de el, Claude Panaccio este, la rândul-i, considerat adept al reprezentationalismului, dar nu voi mai discuta interpretarea oferită de el, deoarece am făcut deja acest lucru în capitolul II, subcapitolul 7. Mă voi mărgini acum la a rezuma cele susținute de Panaccio în *Aquinas on Intellectual Representation*, unde încearcă să infirme teza identității formale a speciilor inteligibile

prin următoarele contraargumente¹⁷⁴: (a) obiectul cunoașterii noastre este quiditatea, esența obiectului extramental; speciile inteligibile nu sunt obiectul cunoașterii noastre, așadar speciile inteligibile nu sunt identice cu esența obiectului extramental; (b) esența nu este multiplicabilă în diferiți subiecți cunoscători, deci speciile inteligibile nu pot fi identice cu esența obiectului, care este una și aceeași; (c) speciile inteligibile au un mod de accidental de a fi în mintea subiectului cunoscător; esențele sunt universale, deci au un mod universal de a fi, așadar speciile inteligibile nu sunt identice cu esențele obiectelor extramentale.

Revenind la Robert Pasnau, acesta vrea să demonstreze că speciile inteligibile joacă rolul de *primum cognitum*, că sunt într-un anumit mod cunoscute de către o putere cognitivă. Pentru a demonstra acest lucru, exegetul american descrie procesul cunoașterii umane în termenii unei doctrine act-obiect, conform căreia, așa cum am menționat deja în subcapitolul II.7., puterea cognitivă este, într-o primă operație, îndreptată către reprezentarea obiectului extramental și, abia apoi, într-o a doua operație, cunoscând reprezentarea obiectului extramental, ajunge să cunoască propriu-zis obiectul. Altfel spus, actul cunoașterii este mediat de cunoașterea reprezentării, deci, pe lângă o putere cognitivă și un obiect de cunoscut, este necesar și un obiect intern, anume reprezentarea obiectului de cunoscut. Cum anume demonstrează Pasnau că teoria cunoașterii umane poate fi înțeleasă după tiparul doctrinei act-obiect? Deoarece am discutat aceste chestiuni pe larg mai sus, în subcapitolul

174. Am discutat mai sus, a se vedea subcapitolul II.7, maniera în care sunt înțelese speciile inteligibile de C. PANACCIO și tot acolo am arătat și de ce nu se susține interpretarea lui.

II.2., când am analizat statutul speciilor sensibile¹⁷⁵, acum voi prezenta pe scurt doar cele trei etape ale demonstrației. Primul pas pe care îl face interpretul american constă în evidențierea faptului că, în *Summa theologiae* (I, q. 85, a. 2, co.)¹⁷⁶, speciile inteligibile nu sunt prezentate ca fiind singurele obiecte cunoscute, ceea ce îl îndreptățește să afirme că Toma nu respinge reprezentationalismul realist¹⁷⁷, ci pe cel idealist, care poate degenera în scepticism sau în relativism. În al doilea pas, Pasnau spune că Toma din Aquino nu infirmă nicăieri reprezentationalismul realist, ba, mai mult de atât, chiar îl confirmă în *I Scriptum super Sententiis* (d. 35, q. 1, a. 2, co.)¹⁷⁸ și în *De spiritualibus creaturis* (a. 9, ad 6)¹⁷⁹. În fapt, ceea ce spune Pasnau poate fi schematizat astfel: există două interpretări, reprezentationalismul idealist (II.B.1.) și reprezentationalismul realist

175. Cunoașterea sau accesul la esența obiectelor hilemorfe extramentale se realizează pentru Toma din Aquino, așa cum s-a putut observa până acum, în mai multe etape: cea a simțurilor externe, care necesită prezența speciilor sensibile, cea a simțurilor interne, care operează cu imagini, și cea intelectuală, care operează cu două entități intermediare speciile inteligibile și conceptele. De la etapa marcată de speciile sensibile până la cea marcată de speciile inteligibile, cunoașterea se desfășoară uniform, în sensul că structura este formal aceeași. Din acest motiv, ceea ce am spus atunci când am analizat speciile sensibile și interpretarea lor oferită de R. Pasnau are valabilitate și pentru speciile inteligibile.

176. A se vedea mai sus pasajul (II.2.20).

177. Referitor la reprezentationalismul realist și reprezentationalismul idealist, a se vedea subcapitolul II.6., unde cele două interpretări sunt notate (II.B.1.) – reprezentationalismul idealist – și (II.B.2.) – reprezentationalismul realist.

178. A se vedea mai sus pasajul (II.2.19.).

179. A se vedea mai sus pasajul (II.2.21.).

(II.B.2.); fragmentul (II.2.20.) infirmă reprezentationalismul idealist, iar reprezentationalismul realist este confirmat în pasajele (II.2.19.) și (II.2.21.). Însă, în cadrul pasajului (II.2.21.), accentul cade pe un singur termen, cel mai exotic de altfel, *praeintelligo, praeintelligere*. Nu mai repet contraargumentele înțelegerii acestui termen ca *precunoaștere*, ci spun doar că există motive pentru a-l interpreta ca *pregătire* pentru cunoaștere, ca actualizare a caracterului inteligibil, acțiune necesară deoarece obiectul unei puteri trebuie să fie întotdeauna pe măsura puterii, iar în acest caz ne aflăm la nivelul intelectual care percepe și operează cu obiecte inteligibile.

După cum am mai spus, găsesc argumentarea lui Pas-nau ca fiind deficitară deoarece, dacă pasajul (II.2.21.) nu îl sprijină pe (II.2.19.), fragmentul (II.2.20.) ajunge să nu spună de fapt nimic, ci doar că Toma din Aquino respinge reprezentationalismul idealist, pe care oricum l-ar fi respins, din moment ce duce la scepticism și relativism în cunoaștere. Mai mult, (II.2.19.), singurul pasaj în care Toma din Aquino confirmă reprezentationalismul realist la nivelul speciilor inteligibile, aparține scrierilor din perioada de tinerețe, când, așa cum voi indica¹⁸⁰, era încă foarte aproape de Aristotel, lucru care se va schimba abia după 1260. Acestea fiind spuse, consider că lipsa dovezilor textuale solide nu este în favoarea unui reprezentationalism realist la nivelul speciilor inteligibile și că o astfel de interpretare pune mult prea mult accent pe perspectiva exegetului și mult prea puțin accent pe afirmațiile lui Toma din Aquino însuși.

În urma analizei de până acum a celor două interpretări, realismul și reprezentationalismul, am ajuns la concluzia că fiecare din ele încearcă să aplice grila proprie de lectură

întregului proces al cunoașterii umane, începând cu speciile sensibile și terminând cu conceptele, fapt care conduce la forțarea gândului tomist, fie la nivelul conceptului, cum se întâmplă în cazul realismului, fie la nivelul speciilor inteligibile, în cazul reprezentationalismului. Realismul este forțat de propriile criterii să interpreteze conceptul asemenea speciei inteligibile, ignorând părți din operele de maturitate ale lui Toma, fapt care conduce la consecințe bizare. De cealaltă parte, reprezentationalismul ajunge să facă acrobații interpretative – care pot fi identificate mai curând cu supra-interpretări de text –, pentru a înțelege speciile inteligibile asemenea conceptului, ca entități cognitive. Tocmai din acest motiv, în ultimul subcapitol, intitulat *Inconsistența lui Toma din Aquino*, (III.2.), voi propune o nouă interpretare a epistemologiei tomiste, una care combină resursele realismului și reprezentationalismului. După ce voi pune cap la cap răspunsurile pe care le-am oferit, având în atenție fiecare dintre nivelurile cunoașterii, întrebării directe a demersului meu, „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino?” (subcapitolul III.1.), voi încerca să îmi argumentez poziția interpretativă spunând de ce anume consider că o interpretare hibridă poate da mai bine seamă de teoria tomistă a cunoașterii și de ce nu ar trebui ca o astfel de interpretare să deranjeze maniera contemporană de a privi lucrurile, care tinde mereu să opteze între interpretarea realistă și cea reprezentationalistă, fiindu-i parcă imposibil să le vadă împreună.

180. A se vedea subcapitolul III.2. al acestui volum.

Capitolul III

CE ROL JOACĂ ENTITĂȚILE INTERMEDIARE
ÎN PROCESUL CUNOAȘTERII UMANE?

De-a lungul analizei etapelor procesului cunoașterii umane, analiză pe care am desfășurat-o în capitolele precedente, am avut mereu în atenție întrebarea directoare a demersului meu din cartea de față: „Ce rol joacă entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino?” Rând pe rând, întrebarea a vizat speciile sensibile, imaginile, speciile inteligibile și conceptele. Contrar celor pe care le-am așteptat un cititor familiarizat cu maniera de lucru a lui Toma din Aquino, am descoperit că primele trei entități intermediare joacă un rol causal în procesul cunoașterii umane, nefiind obiectul propriu al vreunei puteri cognitive, ci *id quo*-ul cunoașterii, pe când cea de-a patra entitate intermediară – conceptul – joacă un rol cognitiv, ocupând rolul de *primum cognitum* și reprezentând esența obiectului cunoscut. Pentru ca această disparitate să fie evidentă, în subcapitolul următor voi relua răspunsurile oferite întrebării-cadru a acestui demers, cu scopul de a sintetiza esența argumentelor de tip sistematic pe care le aduc în favoarea unei interpretări hibride a teoriei tomiste a cunoașterii. În cel de-al doilea subcapitol voi face un scurt excurs istoric al perspectivei lui Toma din Aquino asupra nivelului intelectual, mai precis asupra conceptului, ghidat de întrebările *cum* și *de ce* și-a schimbat teoria despre con-

cept de-a lungul timpului și cum afectează această schimbare interpretarea hibridă pe care o propun ca alternativă la interpretările contemporane ale teoriei tomiste a cunoașterii.

1. Cum anume pot fi înțelese entitățile intermediare în cadrul celor patru niveluri ale cunoașterii?

În fond, întrebarea sub semnul căreia stă demersul acestui subcapitol ridică problema funcției pe care o îndeplinesc toate entitățile intermediare în procesul de cunoaștere. Sunt entitățile intermediare cele care cauzază procesul cunoașterii prin asimilarea lor? Sau pentru a putea cunoaște, senzorial sau intelectual, un obiect extramental este necesară transformarea acestor entități în obiecte prime ale cunoașterii? Îndeplinesc entitățile intermediare aceeași funcție pe tot parcursul procesului de cunoaștere sau nu? Pentru a putea oferi un răspuns acestor întrebări, voi începe prin a prezenta cărei puteri cognitive îi aparține fiecare entitate intermediară în parte, voi continua cu reluarea atributelor fiecăreia dintre entitățile intermediare și voi încheia prin discutarea funcțiilor pe care fiecare dintre entități le joacă în procesul cunoașterii umane.

Entitățile intermediare transmit informații referitoare la proprietățile accidentale sau substanțiale ale obiectelor, cum ar fi faptul că sunt de o anumită culoare, că au un anumit miros sau o anumită textură. În funcție de specificul informațiilor pe care le transmit, entitățile intermediare se pot adresa doar unei puteri cognitive sau, dimpotrivă, mai multora. De pildă, speciile sensibile nu pot fi receptate de către intelectul agent, cum nici speciile inteligibile nu pot fi receptate de către vreun simț intern sau extern, pe când

la imagini au acces toate simțurile interne. Așa cum pentru fiecare obiect senzorial propriu există câte un simț extern pe măsură, la fel pentru fiecare tip de entitate intermediară aferentă obiectului senzorial există o anumită putere care o poate percepe. Între speciile sensibile și simțurile externe există o concordanță, ceea ce înseamnă că văzul nu va putea percepe decât specii sensibile care reprezintă culoarea, dimensiunea, mișcarea sau conturul unui obiect extramental, pe când auzul nu va putea percepe decât specii sensibile care reprezintă sunete, nu și viceversa. Dar informațiile transportate de către speciile sensibile la simțurile externe mai pot fi percepute și de către un simț intern, și anume simțul comun, cel care acționează asemenea unei pâlnii care adună informațiile de la toate simțurile externe, pentru a putea pune la dispoziția celorlalte simțuri interne materia pentru formarea imaginilor care populează memoria, puterea cognitivă și imaginația. Dintre aceste simțuri interne imaginația este o putere aparte, fiind cea care întreține o dublă relație cu imaginile pe care ea însăși le formează. Motivul pentru care imaginația întreține o relație dublă cu imaginile constă în aceea că obiectele sale pot fi de două feluri: obiecte care există ca atare în lumea înconjurătoare, dar care nu sunt prezente în aria de acțiune a simțurilor externe, și obiecte care nu există ca atare în natură. Imaginile au un caracter aparte deoarece sunt în relație și cu intelectul agent, și cu simțurile interne, excluzând simțul comun. Spre deosebire de imagini, speciile inteligibile și conceptele nu pot relaționa decât cu puterile intelective, anume cu intelectul agent și cu intelectul posibil.

Între aceste entități intermediare și puterile cognitive se pot instaura, așa cum am arătat, două relații: una *cognitivă*, când entitatea intermediară devine obiectul puterii cognitive, și una *cauzală*, când entitatea este doar cea care cauzează

asimilarea formală a conținutului informațional pe care îl transmite către puterea cognitivă, care, astfel modificată, are acces nedistorsionat și nemijlocit la forma, accidentală sau substanțială, a obiectului extramental. În capitolul al II-lea am circumscris rolul *cauzal* al unei entități intermediare având în vedere cinci argumente: (1) identitatea formală, (2) statutul de *id quo* al entității intermediare, (3) asemănarea dintre entitatea intermediară și forma obiectului extramental înțeleasă ca asimilare formală, (4) dubla existență a unei entități intermediare, în obiectul extramental și în subiectul cunoscător, și (5) dublul aspect din care poate fi privită o entitate intermediară, ca universal care face posibilă cunoașterea și ca accident în mintea subiectului cunoscător. Rolul cognitiv al unei entități intermediare l-am circumscris raportându-mă la două argumente: (a) calitatea de *primum cognitum* a entității, calitate derivată din statutul de *id quod* al acesteia, și (b) relația de asemănare înțeleasă ca reprezentare. Pe parcursul capitolului am putut observa cum se aplică aceste argumente fiecărei entități intermediare în parte.

Voi relua acum aceste argumente, pentru a putea construi un tabel complet al relațiilor și rolurilor pe care îl joacă fiecare entitate intermediară în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino. Speciile sensibile, care pot fi sesizate și prelucrate de către simțurile externe și simțul comun, sunt cele care fac posibilă transmiterea informațiilor despre obiecte, și nu obiectele ca atare ale puterilor cognitive. Între forma care are un mod de a fi natural și material în obiectul extramental și puterea cognitivă actualizată de specia sensibilă există o relație de identitate formală. Altfel spus, conținutul informațional pe care îl transmite specia, proprietatea accidentală a obiectului – culoarea, dimensiunea etc. –, este formal identică cu forma care se află

în organul de simț. Acest lucru înseamnă că formele, deci și speciile sensibile care le transmit, au două instanțieri diferite (dubla existență), în obiectul extramental și în organele de simț.¹⁸¹ Dat fiind faptul că speciile sensibile nu pot fi reificate, că nu pot deveni obiectele prime ale puterilor cognitive senzoriale, deoarece, dacă ar deveni, tot ceea ce am cunoaște ar fi contaminat de subiectivism, rezultă că ele nu pot juca un rol cognitiv în procesul cunoașterii¹⁸², ci doar unul cauzal. Această concluzie la care am ajuns și mai sus, în urma unor analize detaliate, în capitolul precedent, a fost notată cu „p“.

Cazul imaginilor, al entităților intermediare de la nivelul simțurilor interne, cele cu care interacționează și intelectul agent, este ceva mai complicat decât cel al speciilor sensibile, tocmai pentru că acestea intră în contact cu două puteri cognitive aflate la niveluri diferite ale cunoașterii: imaginația și intelectul agent. Am arătat mai sus¹⁸³ că, în procesul cunoașterii, imaginile joacă un rol instrumental, cauzal, nefiind obiectele pe care le cunosc puterile cognitive, ci fiind cele prin care (*id quo*) acestea ajung la cunoașterea obiectelor extramentale. Și în cazul imaginilor, ca și în cazul speciilor sensibile, argumentele în favoarea rolului cauzal, notat în text cu „q“, sunt: relația de asemănare dintre imagini și formele accidentale, care au un mod de a fi natural și imaterial în obiectele extramentale, identitatea formală, sta-

tutul de *id quo* al imaginilor, faptul că imaginile au capacitatea de a fi atât în obiectul extramental, unde stau pentru trăsăturile accidentale ale obiectului și au, în consecință, un mod de a fi material și natural, cât și în simțurile interne ale subiectului cunoscător, unde au un mod de a fi intențional și imaterial, ceea ce înseamnă că, pe lângă cele trei caracteristici deja enunțate, imaginile o au și pe a patra, anume dubla existență.

Dar imaginile nu se află într-o relație cognitivă doar cu intelectul agent, ci și cu imaginația. Aici raporturile se schimbă, rolul pe care imaginea îl joacă pentru imaginație nu este același cu rolul jucat de imagine în raport cu intelectul agent. Spre exemplu, pentru a-mi putea imagina un manuscris din piele de marțian este nevoie să creez o imagine particulară a unui manuscris și a unui marțian și să pun împreună cele două imagini. Chiar dacă în lumea reală există atât manuscrise, cât și o serie de obiecte care permit formarea imaginii unui marțian – planeta Marte, ideea de viață, ființe umanoide, culoarea verde, antene etc. –, rezultatul final, misteriosul manuscris din piele de marțian, nu își găsește un corespondent real în lumea extramentală. Neexistând ca atare, în realitate, este nevoie ca imaginația să formeze o imagine, o reprezentare a lui, pentru ca mai apoi, reificând această imagine, să poată „cunoaște“ manuscrisul din piele de marțian. Raportat la această operație a imaginației și la aceste tipuri de obiecte non-reale, putem spune că imaginile nu pot juca decât un rol cognitiv, tocmai pentru că nu au un corespondent în realitate. Rețin așadar faptul că imaginile joacă un rol cauzal în procesul cunoașterii obiectelor hilemorifice care populează lumea reală extramentală, rezultat notat cu „q“, și un rol cognitiv în momentul în care reprezintă obiecte care nu există în lumea extramentală, rezultat notat cu „q₁“.

181. Pentru mai multe detalii despre speciile sensibile și trăsăturile lor, a se vedea subcapitolul II.2. al acestui volum.

182. Speciile sensibile pot totuși deveni obiecte ale cunoașterii noastre, doar că într-un mod mod secundar, prin intermediul unei reflecții, atunci când ne întoarcem asupra procesului de cunoaștere cu scopul de a-l analiza, atunci când însuși procesul de cunoaștere, cu toate etapele sale, devine obiectul propriu al investigațiilor noastre.

183. Pentru detalii, a se vedea subcapitolul II.4. al acestui volum.

Următorul tip de entități intermediare care intervin în procesul de cunoaștere sunt speciile inteligibile. Cu toate că rolul lor în procesul cunoașterii umane a stârnit o serie întreagă de controverse atât în exegeza contemporană, cât și în cea medievală¹⁸⁴, am arătat mai sus că singurul rol pe care îl pot juca aceste entități intermediare intelective este cel cauzal. Este drept, în mișcarea secundară a intelectului, mișcarea de întoarcere asupra lui și asupra puterilor cognitive, speciile inteligibile devin obiecte ale cunoașterii, dar acest caz nu a fost analizat în cartea de față. Așadar, argumentele pentru rolul cauzal al speciilor inteligibile sunt, în mare, aceleași de la nivelul speciilor sensibile și al imaginilor, anume: identitatea formală, statutul de *id quo* al speciilor, *similitudo*, dubla existență, dar și dublul aspect al formei. Pentru că am arătat deja în amănunt, în subcapitolul II.7., de ce anume interpretarea speciilor inteligibile ca obiecte ale cunoașterii nu este adecvată, nu voi relua aici argumentele, ci voi prezenta doar un exemplu care să îmbrace scheletul argumentelor sus-menționate. O structură chimică alcătuită din atomi de carbon, hidrogen, azot și oxigen poate sta la baza cunoașterii formulei chimice $C_8H_{10}N_4O_2$ ¹⁸⁵, care stă pentru cafeină. Structura chimică are un mod de a fi imaterial și intențional în minte, iar în cafeaua din ceașcă are un mod de a fi natural și material. Ceea ce cunoaștem atunci când de raportăm la cafea nu este structura chimică a cafelei, ci cafeaua propriu-zisă din ceașca fierbinte (statutul de *id quo* al intermediarului), în virtutea faptului că ambele, structura cafelei și cafeaua, împărtășesc aceeași formă

(*similitudo*). Specia inteligibilă are un mod de a fi accidental în intelect, adică esența subiectului cunoscător nu dispare dacă acesta are sau nu în minte structura chimică a cafelei, deci dacă acesta se gândește sau nu la cafea. În același timp, datorită faptului că asigură cunoașterea, care este întotdeauna despre universalii, și nu despre obiecte particulare, speciile inteligibile au un mod universal de a fi în cunoscător. Așadar, specia inteligibilă, spre deosebire de celelalte entități intermediare, specia sensibilă și imaginea, este prezentă în cunoscător și sub un dublu aspect. Deoarece speciile inteligibile au aceleași atribute care până acum m-au ajutat să definesc rolul cauzal pe care îl joacă o entitate intermediară în procesul cunoașterii umane, rezultă că nici ele nu pot fi reificate, deci nu pot juca un rol cognitiv, ci doar unul cauzal, rezultat notat cu „r“, în subcapitolul II.7.

Procesul cunoașterii umane necesită medierea a patru entități: specii sensibile, imagini, specii inteligibile și concepte. Or, dacă primele trei entități intermediare joacă un rol cauzal, concluzia cea mai la îndemână ar fi să se considere, inductiv, că la fel stau lucrurile și cu cea de-a patra entitate, conceptul. Însă, după cum s-a putut observa în subcapitolul II.8., conceptul este o entitate intermediară aparte, al cărei rol în procesul cunoașterii umane se aseamănă cu rolul pe care îl joacă imaginea pentru imaginație, nu pentru intelectul agent. Interpretarea conceptului ca entitate cognitivă are la bază opt argumente, care explică relația dintre intelectul posibil și concept și diferența conceptului de speciile inteligibile și de actul intelectului. Argumentele arată că la baza considerării statutului cognitiv al acestei entități intermediare stau atât teoria senzațiilor, cât și, mai important, teoria universaliiilor dezvoltată de Toma din Aquino. Demonstrația caracterului cognitiv al conceptului, rezultat notat în carte cu „s“, a urmat mai multe

184. Pentru detalii, a se vedea L. SPRUIT, *op. cit.*, pp. 175–256.

185. După cum am arătat mai sus, conceptul ar putea fi analog formulei chimice, iar specia inteligibilă structurii chimice, deoarece aceasta din urmă este prezentă la un nivel pre-cognitiv.

ctape. Acestea pot fi rezumate după cum urmează: (1) intelectul posibil este cel care realizează propriu-zis operația de cunoaștere; (2) nu poate exista cunoaștere sau înțelegere în lipsa formării unui concept; (3) deoarece nu există cunoaștere în lipsa formării conceptului și cel care cunoaște este intelectul posibil, rezultă că intelectul posibil este cel care formează conceptul; (4) intelectul posibil efectuează nu doar o operație, ci două. Prima operație este cea pasivă, de a fi actualizat de către speciile inteligibile, care asigură cauza materială a cunoașterii; a doua operație este activă și implică formarea conceptului; (5) conceptul diferă nu doar de speciile inteligibile, ci și de obiectul extramental și de actul intelectului posibil; (6) conceptul este *primum cognitum*, este primul obiect al cunoașterii pe care intelectul posibil o realizează în cadrul primei operații a intelectului; (7) conceptul poate fi înțeles ca un semn; (8) intelectul posibil, în operația lui de formare a conceptului, se aseamănă cu imaginația, care își formează o reprezentare a obiectelor care nu există ca atare în lumea extramentală.

Punând cap la cap rolul jucat de entitățile intermediare în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino, observ că acesta nu este unul uniform. Fac această afirmație deoarece de la nivelul simțurilor externe până la primul nivel intelectual, cel al intelectului agent, entitățile joacă un rol cauzal, notat în text, succesiv, cu „p“, „q“ și „r“. Rolul cauzal jucat de o entitate intermediară dă seamă de faptul că aceasta nu este obiectul vreunei puteri cognitive. Cunoașterea obiectului extramental este mediată prin asimilarea conținutului informațional, a miczului formal care este identic cu forma, care are un mod de a fi material și natural în obiectul cunoscut. În contrast cu primele niveluri ale cunoașterii, cel al simțurilor externe, al simțurilor interne și al intelectului agent, la cel de-al doilea nivel intelectual entitatea intermediară aferentă, conceptul, joacă un rol cog-

nitiv, notat în carte cu „s“. Conceptul joacă un astfel de rol deoarece este primul obiect al intelectului posibil, care reprezintă, în mod fidel, esența obiectului extramental. Așadar, procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino pune în joc trei entități intermediare care joacă un rol cauzal și doar una singură care joacă un rol cognitiv. Dacă ar fi să pun într-un tabel informațiile referitoare la statutul formelor care fac posibilă, într-un fel sau altul, cunoașterea obiectelor extramentale, acesta ar arăta în felul următor:

	Identi- tate formală	<i>Id quo</i>	<i>Simili- tudo</i> ca asimilare	Dubla existență a unei forme	Dublu aspect al unei forme	<i>Primum cogni- tum / Id quod</i>	<i>Simili- tudo</i> ca repre- zentare
	Rol cauzal – Realism				Rol cognitiv – Reprezențationalism		
Specii sensibile	x	x	x	x			
Ima- gini ¹⁸⁶	x	x	x	x			
Specii intelligi- bile	x	x	x	x	x		
Con- cepte						x	x

186. Iau în calcul doar rolul pe care imaginea îl joacă în procesul de cunoaștere a unui obiect extramental real.

Spunând că entitățile intermediare joacă fie un rol cauzal, fie un rol cognitiv, nu se întrevide o diferență prea mare între nivelurile procesului de cunoaștere, însă, dacă traduc rolul cauzal și cel cognitiv în limbajul interpretărilor contemporane care au fost oferite epistemologiei tomiste, pot lesne observa o discrepanță, deoarece, „p“, „q“ și „r“ sprijină o interpretare realistă, pe când „s“ susține o interpretare reprezentationalistă. A spune că una și aceeași teorie a cunoașterii nu poate fi citită decât printr-o grilă interpretativă hibridă, realistă la primele trei niveluri și reprezentationalistă la ultimul, poate părea bizar. Cu toate acestea, din punct de vedere analitic și sistematic, am toate motivele să cred în această grilă de lectură. Problema care se ridică acum este următoarea: era acest disconfort al lecturii resimțit și de Toma din Aquino? Acolo unde eu, ca cititor de astăzi, resimt un oarecare disconfort intelectual, resimțea și Toma din Aquino un disconfort? La aceste întrebări voi încerca să răspund în subcapitolul următor, mutând accentul de pe o analiză sistematică a epistemologiei tomiste pe o analiză de tip istoric, în care voi încerca să identific motivele ce țin de dinamica internă a operei tomiste în ansamblul ei și de sursele din care Toma s-a inspirat atunci când a discutat despre concept. Ceea ce sper să descopăr prin acest tip de analiză este că Toma din Aquino a avut și o altă motivație, dincolo de cea care ține de o teorie a universalilor, care l-a condus către o perspectivă reprezentationalistă asupra ultimului nivel al primei operații cognitive a intelectului uman.

2. Inconsecvența lui Toma din Aquino

Până în acest moment, ar fi trebuit să devină clar că, aplicând teoriei cunoașterii elaborate de Toma din Aquino

doar o schemă interpretativă realistă sau doar una reprezentationalistă, nu putem obține rezultate satisfăcătoare. Ambele interpretări, la un moment dat, cad în eroare, suprainterpretează textul, îl forțează, văd în el mai mult sau, din contră, mai puțin decât acesta spune de fapt. Interpretarea realistă forțează argumentele la nivelul conceptului, pe când interpretarea reprezentationalistă constrânge entitățile intermediare aferente nivelurilor inferioare ale cunoașterii, adică speciile sensibile, imaginile și speciile inteligibile, să se comporte asemenea conceptului. Să însemne acest lucru că Toma din Aquino propune o teorie inconsecventă a cunoașterii umane? Sau sunt îndreptățită să consider că maniera în care Toma își expune teoria cunoașterii este una cu totul inaccesibilă, cel puțin pentru un cititor contemporan? În acest moment, există trei variante de rezolvare a problemei interpretărilor contemporane pe care le-am discutat: (1) fie se demonstrează că ambele scheme interpretative eșuează în înțelegerea teoriei cunoașterii tomiste și, pe cale de consecință, se propune o nouă interpretare, (2) fie se combină sursele oferite de aceste două interpretări, (3) fie se admite pur și simplu faptul că nu putem purta un dialog veritabil cu epistemologia tomistă. Până a ajunge la ultima variantă, până la a admite distanța insurmontabilă dintre Toma din Aquino și un lector contemporan, să verificăm celelalte două opțiuni.

După cum am putut vedea până acum, cele două interpretări – cea realistă și cea reprezentationalistă – își au aria lor de aplicabilitate. Ambele sunt adecvate unui anumit segment din procesul cunoașterii umane, ceea ce mă îndeamnă să încep cu cea de-a doua opțiune, aceea potrivit căreia Toma din Aquino pune în joc ceea ce pentru un cititor de secol XXI pare a fi o teorie hibridă a cunoașterii, o îmbinare de realism și reprezentationalism epistemologic.

Din nefericire, această opțiune, despre care am vorbit deja în subcapitolul precedent, aduce cu sine un dezavantaj: creează, aceluiași cititor și interpret contemporan, un disconfort intelectual care are la bază maniera monolită în care suntem obișnuiți astăzi să înțelegem procesul cunoașterii, fapt care conduce la conceperea mereu în disjunctie a interpretării realiste și a celei reprezentationaliste. Punerea laolaltă a realismului și reprezentationalismului în cadrul aceleiași teorii a cunoașterii sugerează, cel puțin la o primă vedere, o inconsecvență. Cu toate acestea, înainte de a ne decide cu privire la această explicație, să testăm inconsecvența, luând în calcul posibilitatea ca ea să fie deranjantă doar pentru interpreții contemporani, însă nu și pentru Toma din Aquino. Pentru a face aceasta, va trebui identificat solul care i-a permis lui Toma să schimbe, la nivelul conceptului, strategia de lucru, fără ca acest fapt să îi trezească, în vreun fel, senzația unei inconsecvențe a demersului filozofic. În acest moment, văd ca fiind disponibile cel puțin două linii argumentative: una care se bazează pe o explicație de fond de ordin sistematic și una de factură istorică.

Voi considera pe rând aceste două linii argumentative. Pentru a înțelege cum anume pot sta împreună realismul și reprezentationalismul în cadrul aceleiași teorii, este folositor să avem în atenție cum anume se aplică aceste două interpretări la fiecare nivel al cunoașterii. Fiecare din cele două mari niveluri ale cunoașterii, cel pre-cognitiv și cel cognitiv, necesită un tip diferit de interpretare: nivelul pre-cognitiv, adică cel senzorial și intelectual, care se întinde de la speciile sensibile până la speciile inteligibile inclusiv, cere o interpretare realistă bazată pe identitatea formală, deoarece este implicat în procesul dobândirii datelor despre obiectul extern de cunoscut, pe când nivelul cognitiv intelectual, care are o arhitectură diferită, deoarece implică formarea concep-

tului și vorbirea despre obiecte, cere, după cum am văzut, interpretarea reprezentationalistă. Dar de ce anume necesită aceste două niveluri ale cunoașterii interpretări diferite? Poate că o astfel de lectură hibridă a teoriei cunoașterii ar avea mai mult sens pentru un cititor contemporan dacă aş putea identifica, la nivelul pre-cognitiv senzorial, o entitate cognitivă intermediară care să joace același rol pe care conceptul îl joacă la nivelul cunoașterii intelective. Deși o astfel de entitate ar sugera o structură arhitectonică armonioasă a procesului de cunoaștere, așa cum am văzut deja în subcapitolul II.2., ea este de negăsit. O simetrie perfectă între nivelul senzorial și cel intelectual este imposibilă, deoarece obiectele propriu-zise ale fiecărui nivel în parte diferă: obiectele nivelului senzorial sunt obiectele particulare care există ca atare în lumea reală, încât nu este necesară formarea unei reprezentări interne pentru a le percepe și pentru a avea acces la ele¹⁸⁷, pe când, în cazul nivelului intelectual, deoarece universaliiile nu există ca atare în lumea reală, trebuie formată o reprezentare cognitivă a lor pentru a le putea cunoaște, *prin* și *în* această reprezentare. Așadar, un argument care face posibilă combinarea realismului cu reprezentationalismului are la bază înțelegerea universaliiilor ca având un mod de a fi imaterial și intențional în mințile subiecților cunoscători și un mod de a fi corporal, material și natural în obiectele particulare din care le extragem. Un alt argument ce poate fi invocat în favoarea acestei interpretări hibride poate fi dedus din însăși structura dublă a procesului de cunoaștere: mai întâi faptul că există două niveluri ale cunoașterii, cel intelectual și cel senzorial, fiecare din ele

187. A se vedea *S. th.* (I, q. 79, a. 3, ad 1): *Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem.*

cu obiectele lor proprii – particulare materiale și universale imateriale –, și, mai apoi, faptul că avem de-a face, din nou, cu două niveluri în cadrul nivelului intelectual al cunoașterii – unul pre-conceptual, care pregătește materia necesară celui de-al doilea nivel, și unul conceptual, cognitiv, unde se ajunge la cunoașterea propriu-zisă. Această structură este cea care justifică maniera hibridă de a vorbi despre cunoaștere, anume despre realism, care se întinde de la speciile sensibile până la speciile inteligibile, și despre reprezentationalism, la nivelul conceptelor.

Dar, pe lângă aceste argumente de factură sistematică, grila hibridă de interpretare a epistemologiei tomiste își poate obține și o justificare istorică, luând în calcul influența tradiției ce poate fi regăsită în opera lui Toma din Aquino. Am aici în vedere, în primul rând, încercarea de adaptare a noului val de influență aristoteliciană la tradiționalul sol augustinian. În subcapitolul în care am prezentat interpretarea realistă a conceptului, am afirmat că există și pasaje tomiste care justifică o schemă interpretativă reprezentationalistă. A venit acum momentul să apară acea afirmație, iar pentru a face acest lucru, este nevoie să îmi îndrept atenția către o analiză istorică a corpusului tomist. Voi începe prin a spune că în exegeza tomistă a fost observat faptul că, în jurul anilor 1259-1260, Toma din Aquino și-a schimbat doctrina despre concept¹⁸⁸ cu scopul de a o

188. A se vedea H. GORIS, „Theology and the Theory of the Word in Aquinas”, în M. DAUPHIANAIS, B. DAVID and M. LEVERING (eds.), *Aquinas the Augustinian*, Catholic University American Press, Washington, D. C., 2007; C. PANACCIO, „From Mental Word to Mental Language”, în *Philosophical Topics*, 20:2, 1992, pp. 125–147; *idem*, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris, 1999; G. PINI, „Species, Concept and the Thing: Theories of Signification in the Second Half

adecva unor întrebări de factură teologică, referitoare la Trinitate și la pluralitatea ideilor divine.¹⁸⁹ Dar cum anume se dezvoltă doctrina conceptului și cum anume permite această dezvoltare interpretarea hibridă pe care o propun? Pentru a putea oferi un răspuns justificat acestor întrebări, voi clarifica mai întâi etapele prin care a trecut concepția tomistă a conceptului.

Pentru Toma din Aquino, înțelegerea conceptului a variat de la identificarea lui cu speciile inteligibile, funcționarea lui asemenea unui principiu formal al cunoașterii, trecând prin identificarea cu actul intelectului (etapă întru totul aristoteliciană), până la distanțarea lui și de speciile inteligibile, și de actul intelectului, ajungând să fie înțeles ca produs al intelectului posibil, opțiune aflată în acord cu cerințele teologice de factură augustiniană. În *I Scriptum super Sententiis*¹⁹⁰, scriere care aparține primei etape a operei lui Toma din Aquino, conceptul este înțeles ca fiind identic cu specia inteligibilă și cu actul intelectului, în deplin acord cu tradiția aristotelică. În fapt, aceasta era și interpretarea pe care Boethius o oferise pasajelor din *De anima* a

of the Thirteenth Century”, în *Philosophy and Theology*, 8, 1999, pp. 21–52.

189. Această ipoteză este sugerată de articolul lui Harm Goris, menționat mai sus.

190. *I Super Sent.* (d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1): *Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio eius, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae.*

lui Aristotel, interpretare populară pe parcursul întregului secol XIII¹⁹¹, care identifica pasiunile sufletului cu speciile inteligibile. Privită din această perspectivă, interpretarea realistă contemporană, care nu distinge între speciile inteligibile, care se află la începutul procesului cunoașterii intelective, și concepte, care se află la sfârșitul acestui proces, ca o formă mai elaborată a speciilor inteligibile, pare a fi plauzibilă. Există totuși un disconfort de factură teologică¹⁹² în ceea ce privește această interpretare, pe care Harm Goris îl exprimă astfel:

(III.1.) [...] în acest cadru aristotelician [unde conceptul este identic cu specia inteligibilă și cu actul înțelegerii] [Toma din Aquino] nu poate să dea seamă de caracterul exclusiv relațional al cuvântului intern¹⁹³. De fapt, se pare că nu poate da seamă deloc de posibilitatea unei interpretări relaționale a „cuvântului“. El doar afirmă, dar nu explică, faptul că posibilitatea [interpretării relaționale] există.¹⁹⁴

191. A se vedea G. PINI, art. cit., p. 24.

192. Pentru o abordare a conceptului prin prisma teologiei, a se vedea G. EMERY, *The Trinitarian Theology of Thomas Aquinas*, traducere de Francesca Aran Murphy, Oxford University Press, Oxford, 2007, H. PAISSAC, *Theologie du Verbe: Saint Augustin et Saint Thomas*, Éditions du Cerf, Paris, 1951, și M. D. JUVENAL, *To the Image of the Trinity: A Study in Aquinas's Teaching*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990.

193. Prin „cuvânt intern“ se înțelege conceptul. Pentru Toma, *conceptus* ca entitate intermediară intelectuală este sinonim cu *conceptus cordis*, *conceptus interior* și *conceptus mentis*. Pentru detalii, a se vedea Ludwig SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, s. v. *conceptus*.

194. H. GORIS, art. cit., p. 68.

Cuvântul la care face referire Harm Goris, cel ale cărui trăsături relaționale nu sunt încă surprinse de Toma în această etapă a gândirii sale, este unul dintre numele lui Dumnezeu, mai precis numele Fiului lui Dumnezeu. Toma va încerca să rezolve această problemă teologică a caracterului relațional al Cuvântului, identic cu conceptul în acest caz, interpretând teoria aristoteliciană a cunoașterii într-o manieră diferită. Pentru moment las această chestiune suspendată, dar voi reveni asupra ei.

În *Quaestiones disputatae de veritate* pot fi observate câteva semne ale modificării doctrinei referitoare la conceptul intelectual: acesta devine, din cel prin care (*id quo*) ceva este înțeles, cel pe care (*id quod*) îl înțelegem, obiectul cunoașterii. În același timp, rezistența în fața acestei schimbări poate fi sesizată în statutul incert al conceptului – nu este clar dacă derivă din principii, din concepte formate anterior sau din cunoașterea habituală:

(III.2.) [...] *sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione* (De ver., q. 4, a. 2, co.).

[...] trebuie știut că cuvântul intelectului nostru, prin asemănarea căruia putem vorbi despre cuvântul divin,

este cel la care operația intelectului nostru se termină, care este el însuși înțeles, căruia i se spune conceptul intelectului; conceptul poate fi semnatificat fie printr-o expresie simplă, cum se întâmplă când intelectul formează quiditățile obiectelor, fie printr-o expresie complexă, cum se întâmplă când intelectul compune și divide. Căci pentru noi orice este înțeles derivă realmente din altceva, așa cum conceptele concluziilor derivă din principii sau așa cum conceptele quidităților obiectelor posterioare [derivă] din quiditățile obiectelor anterioare sau, cel puțin, așa cum un concept actual derivă din cunoașterea habituală.

Așa cum reiese din acest fragment, conceptul este punctul terminus al cunoașterii intelective, este ceea ce este înțeles, iar formarea lui rezultă din altceva (*progrediens ab altero*) – din lucruri extramentale, din principii cunoscute prin lumina intelectului sau din concepte ale altor lucruri extramentale. Din cauză că formarea conceptului necesită un raționament discursiv, iar raționamentele discursive sunt, prin natura lor, deficitare comparativ cu cunoașterea îngerilor sau cea a lui Dumnezeu, conceptul nu poate fi predicat în mod propriu despre Dumnezeu.¹⁹⁵ Mai simplu, deoarece conceptul are o genealogie discursivă, nu poate fi

195. Pentru mai multe detalii, a se vedea H. GORIS, *op. cit.*, pp. 69–70, care sesizează și o problemă de ordin logic privitoare la linia argumentativă din *De veritate*, anume faptul că Toma lasă indecis statutul principiilor cunoscute prin lumina intelectului. Dar fiind faptul că avem acces la noțiunile primare și la primele principii logice în mod imediat și intuitiv, este clar că acestea nu sunt bazare pe ceva ce știm deja, ceea ce înseamnă că nu pot fi numite concepte; cu toate acestea, Toma le denumește astfel în *De veritate*.

folosit ca nume propriu pentru Fiul lui Dumnezeu. Această problemă teologică rămâne intim legată de stadiul în care se află conceptul în *De veritate*, anume unul de tranziție.

Înțelegerea târzie a conceptului este prezentă în scrieri precum *Summa contra Gentiles* (I, 53; IV, 11), *Summa theologiae*, *De potentia*, *Peryermeneias*, *Super Ioannis*. În perioada 1260–1273, Toma din Aquino definește formarea conceptului în trei etape: intelectul agent abstrage din imagini speciile inteligibile; speciile inteligibile informează intelectul posibil, care este astfel actualizat; intelectul posibil, odată actualizat, produce conceptul, care este *ceea ce este* cunoscut și *cel în care* este cunoscut obiectul extramental, dat fiind modul acestuia de a fi intențional în minte. Toate aceste trei etape pot fi subsumate manierei în care reprezentationalității înțeleg conceptul. Perspectiva acestui ultim stadiu al înțelegerii conceptului, căci de aici încolo Toma nu își va mai modifica teoria despre concept, are avantajul de a nu intra în conflict cu aspecte de coloratură teologică, făcând posibilă predicarea conceptului despre Dumnezeu. Conform lui Goris,¹⁹⁶ între ultimele două etape ale formării conceptului – actualizarea intelectului posibil, respectiv formarea propriu-zisă a conceptului – și relația dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul se poate stabili o analogie. La fel cum intelectul posibil, actualizat fiind de speciile inteligibile, formează conceptul, intelectul divin, fiind în act prin esența Lui, dă naștere Fiului. Mai mult, așa cum, prin intermediul înțelegerii conceptului, intelectul înțelege esența obiectelor extramentale, la fel, prin intermediul înțelegerii de sine, Dumnezeu naște pe Fiul, care, identic fiind cu esența divină, este asemănător tuturor lucrurilor.

196. *Ibidem*, pp. 75–76.

Revenind la prima etapă a dezvoltării conceptului, trebuie clarificată importanța și diferența dintre predicarea personală și predicarea esențială a numelui *verbum*¹⁹⁷ despre Dumnezeu. Diferența constă în gradul de aplicabilitate: „a cunoaște” este spus despre Dumnezeu în mod esențial¹⁹⁸, deoarece poate fi predicat despre toate Persoanele Trinității, pe când *verbum*, care își găsește corespondentul în conceptul din procesul cunoașterii umane, poate fi predicat doar despre o singură Persoană, despre Fiul, fiind așadar predicat despre Dumnezeu în sens propriu și folosit în mod personal. Bazându-se doar pe înțelesul aristotelician al lui *verbum*, în comentariul la sentențele lui Petrus Lombardus, Toma din Aquino nu putea să justifice folosirea lui *verbum* pentru a desemna un nume personal al divinității. Datorită acestui punct slab, Toma a încercat să își adapteze teoria conceptului pentru a o putea face pe măsura fundalului teologic augustinian¹⁹⁹ și pentru a putea răspunde la

197. Rețin faptul că pentru Toma din Aquino conceptul are următoarele sinonime: *verbum*, *verbum mentis*, *intentio intellecta*.

198. S. th. (I, q. 34, a. 2, ad 4): *Ad quartum dicendum quod eo modo convenit filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est. Est autem filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producat verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio verbi.*

199. Pentru Augustin, atunci când mintea este activ implicată în procesul înțelegerii, ea produce un *cuvânt interior* care, la fel ca Logosul Divin, este format intern, dar poate în același timp să se încarneze într-un Cuvânt exterior. Cuvântul interior este derivat din minte și din memorie, iar atunci când este predicat despre Dumnezeu, semnifică Persoana a doua a Trinității, pe Fiul. Contextul în care Augustin folosește cuvântul interior este unul preponderent teologic, aflat în strânsă legătură cu problema relației dintre cele

întrebarea dacă *verbum* poate fi predicat în mod personal despre Dumnezeu.

Trebuie spus că Toma nu a fost primul care a încercat să adapteze teoria conceptului augustinian contextului aristotelician; Boethius, Alexandru din Hales sau Bonaventura s-au confruntat și ei cu probleme similare, iar soluția lor a fost identificarea speciilor inteligibile cu conceptul.²⁰⁰ Așa cum am indicat, aceasta a fost opțiunea inițială a lui Toma, dar, în scrierile care au urmat anului 1260, el și-a schimbat modul de raportare la concept, care a devenit ceva diferit de speciile inteligibile și de actul intelectului. Pe timpul vieții sale, Toma din Aquino a încercat să armonizeze teoria aristoteliciană a cunoașterii cu teologia trinitară, în special cea de factură augustiniană, iar pentru că nu a reușit de la început, pe parcursul operelor sale pot fi distinse diferite etape care lasă impresia unui demers nu tocmai coerent, cel puțin nu atât de coerent pe cât ne-am fi așteptat de la un autor precum Toma. Tocmai de aceea, pentru că există diferite etape în gândirea tomistă, dintre care una este în acord cu ceea ce contemporaneitatea a citit ca fiind o formă de reprezentationalism epistemologic, în final nu sunt îndreptățite nici respingerea în totalitate a interpretării realiste a procesului cunoașterii umane, nici acordul total cu interpretarea reprezentationalistă.

După ce am văzut cum anume lucrează aceste interpretări, pot spune că, dintr-o anumită perspectivă, interpretarea

trei Persoane ale Trinității, dar această accepțiune a cuvântului interior poate fi aplicată și contextului cunoașterii umane, deoarece scopul său este acela de a descrie cunoașterea umană ca o imagine a esenței divine. Pentru mai multe detalii, a se vedea AUGUSTIN, *De Trinitate*, (c. X).

200. C. PANACCIO, „From Mental Language to Mental Word”, ed. cit., pp. 125–147.

realistă a cunoașterii este adecvată dacă se aplică doar primei etape a scrierilor tomiste; dintr-o altă perspectivă, lectura reprezentationalistă pare a avea resursele necesare pentru a explica maniera în care conceptul este prezentat în operele tomiste de maturitate, însă, din punct de vedere strict sistematic, nu are suficiente argumente pentru a da seamă de nivelurile inferioare ale cunoașterii, cele care implică speciile sensibile, imaginile și speciile inteligibile. Soluția pe care o avansează este următoarea: având în minte că Toma încerca să realizeze o sinteză între gândirea aristoteliciană și cea augustiniană, n-ar mai trebui să existe, pentru lectorul și interpretul de secol XXI, un disconfort intelectual provocat de faptul că, în operele de maturitate cel puțin, Toma avansează un model al cunoașterii umane care poate fi înțeles de noi drept o combinație între realism și reprezentationalism epistemologic. Indiferent care sunt motivele sau opțiunile din spatele textelor lui Toma, înainte de toate ele trebuie lăsate să vorbească de la sine, fără a le forța să intre într-un anumit tipar, într-o anumită schemă conceptuală, fără a le constrânge să se plieze pe una sau alta dintre interpretările noastre.

Avantajul soluției pe care o propun, și pentru care am încercat să avansez atât argumente de factură sistematică, cât și argumente de ordin istoric, este acela că permite receptarea textelor tomiste despre cunoașterea umană așa cum sunt ele, fără a fi nevoie de tot felul artificii interpretative pentru a le adapta unei singure grile de lectură. De asemenea, coordonata reprezentationalistă de la nivelul conceptului scoate în evidență un Toma modern în gândire, unul la care ne putem întoarce fără a-l privi doar ca pe un medieval, prins în chingile unei epoci. Desigur, acest lucru nu înseamnă că el se sustrage cadrului de gândire al Evului Mediu târziu. Simplul fapt că epistemologia tomistă poate

fi înțeleasă și într-o manieră reprezentationalistă dovedește că schimbările care se petrec în decursul istoriei filozofiei sunt pregătite de anumite momente care, uneori, sunt trecute cu vederea. Spunând aceasta, am în vedere faptul că, în genere, reprezentationalismul este atribuit teoriilor cunoașterii dezvoltate odată cu modernitatea, în special în scrierile lui Descartes, Gassendi, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume sau Reid.²⁰¹ Cu toate acestea, germeii unei teorii reprezentationaliste a cunoașterii pot fi identificați și la Toma, în special dacă se are în vedere ultima etapă a nivelului intelectual, cea a conceptului.

Totodată trebuie să recunosc că există anumite riscuri ale acestei interpretări hibride a epistemologiei lui Toma. Mi se poate reproșa că, în genere, autorii respectă un singur tipar explicativ, o singură strategie de lucru, cel puțin în cadrul unui domeniu cum este cel al teoriei cunoașterii. Așa cum spuneam și mai sus, această problemă a combinării resurselor oferite de două teorii de cunoaștere diferite, reprezentationalismul și realismul, poate provoca un anumit disconfort intelectual; chiar dacă prima impresie a cititorului poate fi aceasta, sper totuși ca, după parcurgerea întregului set de argumente pe care le-am propus, să fi devenit mai clar faptul că Toma nu pune în joc un reprezentationalism ontologic, ci doar unul epistemologic, așadar unul care nu are nicidecum consecințe grave, precum scepticismul sau relativismul în cunoaștere, ci are repercusiuni mai mult asupra ordinii în care se desfășoară procesul cunoașterii. Ceea ce doresc să spun este că, fiind constrâns de limitele manierei în care înțelege universalile și a modului de a fi

201. A se vedea D. PERLER și J. HAAG (eds.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit, Texte und Kommentare*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010.

pe care acestea îl au în minte și în lumea extramentală, precum și de granițele teologiei, Toma, cel din scrierile târzii, nu poate privi conceptul altfel decât într-o manieră reprezentationalistă, ca imagine sau reprezentare fidelă a quidității unui obiect extramental ce trebuie mai întâi cunoscută pentru a putea înțelege realitatea pe care o reprezintă. Reprezentaționalismul lui Toma de la nivelul conceptului este unul „nevinovat” din punct de vedere epistemologic și fără consecințe la nivel ontologic: într-un astfel de context, subiectul cunoscător are acces nedistorsionat la esența obiectelor extramentale. În fond, aş putea spune că interpretarea hibridă, realistă și reprezentationalistă, pe care o aplică operei lui Toma nu are pretenția de a oferi o perspectivă radical nouă asupra textelor lui, ea fiind, de fapt, doar o nuanțare a manierei în care ar trebui să ne raportăm la teoria tomistă a cunoașterii tomiste. Totuși, în lipsa acestei simple nuanțări, anumite detalii care întregesc și dau seamă de complexitatea arhitectonică a teoriei cunoașterii pot fi umbrite sau trecute cu vederea.

Bibliografie

Literatură primară

- Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum cum synopsis et annotationibus fr. Thomae Mariae Zigliara*, Opera omnia (ed. Leonina), tomus primus, Roma, 1882
- Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1979
- De ente et essentia*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1976
- De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1976
- De unitate intellectus contra Averroistas*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1976
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi (Marietti), Taurini–Roma, 1971
- Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (ed. Marietti), Taurini–Roma, 1961
- Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma–Paris, 2000
- Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession (Marietti), Taurini–Roma, 1965
- Quaestiones disputatae de veritate, cura et studio fratrum praedicatorum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, volumina I–5, 1970–1976
- Quaestiones disputatae de anima*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma–Paris, 1996

- Quaestiones quodlibetales, Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma–Paris, 1996
- Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet, t. 1, Paris, 1929
- Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet, t. 2, Paris, 1929
- Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. M. F. Moos, t. 3, Paris, 1956
- Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, d. 1–22, ed. M. F. Moos, t. 4, Paris, 1947
- Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, d. 23–50, Opera omnia (ed. Parma), Parma, 1858
- Sententia libri Ethicorum*, Opera omnia (ed. Leonina), Roma, 1969
- Sententia libri De anima*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma–Paris, 1984
- Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, Opera omnia (ed. Leonina), Commissio Leonina – J. Vrin, Roma–Paris, 1984
- Summa theologiae*, Opera omnia (ed. Leonina), I–III, Roma, 1888–1906
- Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai (ed. Marietti), Taurini–Roma, 1972

Literatură secundară

- ADĂMUȚ, Anton, *Filozofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iași, 2001
- BAUMGARTEN, Alexander, „Plotin versus Aristotel în constituirea conceptului medieval de intenționalitate”, în Cristian CIOCAN și Dan LAZEA (coord.), *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas. Metamorfozele unei idei*, Editura Zera Books, București, 2007
- Biblia în limba română, ediție aprobată și tipărită de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994

- BOULTER, S. J., „Could Aquinas Accept Semantic Anti-Realism?”, în *The Philosophical Quarterly*, vol. 48, nr. 193, 1998, pp. 504–513
- BOULTER, S. J., „Could Aquinas Reject Semantic Realism? Reply to De Anna”, în *The Philosophical Quarterly*, vol. 50, nr. 201, 2000, pp. 504–513
- BOULTER, S. J., „Whose Challenge? Which Semantics?”, în *Synthese*, vol. 126, nr. 1–2, 2001, pp. 325–337
- BROWER, Jefferey E., „Matter, Form, and Individuation”, în E. STUMP și B. DAVIES (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012
- BROWER, Jefferey E. și BROWER-TOLAND, Susan, „Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality”, în *Philosophical Review*, vol. 117, nr. 2, 2008, pp. 193–243
- BURNYEAT, Myles, „Aquinas on Spiritual Change in Perception”, în Dominik PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, 2001
- CASEY, Gerard, „Immateriality and Intentionality”, în Fran O’ROURKE (ed.), *At the Heart of the Real*, Irish Academic Press, Dublin, 1992
- CLARK, Ralph W., „Aquinas on Intentions”, în *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 40, nr. 2, 1976, pp. 303–310
- COHEN, Sheldon M., „St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms”, în *The Philosophical Review*, vol. 91, nr. 2, 1982, pp. 193–209
- CRANE, Tim, „Intentionality”, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London and New York, 1998
- CRANE, Tim, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2001
- D’ONOFRIO, Sandro R., *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of State University of New York at Buffalo in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2008
- DANCĂ, Wilhelm, *Logica filozofică Aristotel și Toma de Aquino*, Editura Polirom, Iași, 2001

- DAVIDSON, Herbert, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992
- DE ANNA, G., „Mind-World Identity Theory and Semantic Realism: Haldane and Boulter on Aquinas“, in *Philological Quarterly*, vol. 50, nr. 198, 2000, pp. 82–87
- DEHART, P. J., *Aquinas and Radical Orthodoxy: A Critical Inquiry*, Routledge, London and New York, 2012
- EDWARDS, Sandra, „Aquinas on Individuals and Their Essences“, in *Philosophical Topics*, vol. 13, nr. 2, 1985, pp. 155–163
- EMERY, Gilles, *The Trinitarian Theology of Thomas Aquinas*, trad. de Francesca Aran Murphy, Oxford University Press, Oxford, 2007
- FOSTER, David Ruel, „Aquinas on the Immateriality of the Intellect“, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 55, 1991, pp. 415–438
- GORIS, Harm, „Theology and the Theory of the Word in Aquinas“, in *Aquinas the Augustinian*, Michael DAUPHIANIS, Barry DAVID și Matthew LEVERING (eds.), Catholic University American Press, Washington, D. C., 2007
- HALDANE, John, „Aquinas and the Active Intellect“, in *Philosophy*, vol. 67, nr. 260, 1992, pp. 199–210.
- HALDANE, John, „Aquinas on Sense Perception“, in *The Philosophical Review*, vol. 92, nr. 2, 1983, pp. 233–239
- HOCHSCHILD, Joshua P., „Does Mental Language Imply Mental Representationalism? The Case of Aquinas's Verbum Mentis“, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 4, 2004, <http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM4/PSMLM4.pdf>
- JUVENAL, Merriel D., *To the Image of the Trinity: A Study in Aquinas's Teaching*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990
- KENNY, Anthony, *Aquinas on Mind*, Routledge, New York, 2004
- KLIMA, Gyula, „MAN=BODY+SOUL: Aquinas's Arithmetic of Human Nature“, <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/BODYSOUL.HTM>
- KLIMA, Gyula, „Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect“, in *Philosophical Investigations*, vol. 32, nr. 2, 2009, pp. 163–182
- KLUBETRANZ, George, *Discursive Power sources and the Doctrine of Vis Cogitativa According to Saint Thomas Aquinas*, The Messenger Press, Carthage, Ohio, 1952
- KRETZMANN, Norman și STUMP, Eleonore (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993
- KRETZMANN, Norman, „Philosophy of Mind“, in Eleonore STUMP și Norman KRETZMANN (eds.), *Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993
- KRETZMANN, Norman, „Aquinas's Philosophy of Mind“, in *Philosophical Topics*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 77–101
- LAGERLUND, Henrik, „Mental Representation in Medieval Philosophy“, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/>
- LISSKA, Anthony J., „Thomas Aquinas on Phantasia: Rooted in But Transcending Aristotle's *De anima*“, in Timothy SMITH (ed.), *Aquinas's Sources*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 2001
- LISSKA, Anthony J., „Aquinas on Phantasia“, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 40, 1979, pp. 249–302
- LONERGAN, Bernard, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press, Toronto, 1997
- MAKKINON, Edward M., „Understanding according to Bernard Lonergan“, part I, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 28, nr. 2, 1964, pp. 338–372
- MEIXNER, Uwe, „Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin“, in *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Karl Alber Verlag, Freiburg, 1994, pp. 22–37
- OZON, Marc Eugene, *The Emergence of Theories of Mental Language in Early Fourteenth-Century Philosophy as Explanations of Complex Cognition*, A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Graduate Department of Philosophy, University of Toronto, Toronto, 2005

- PAISSAC, Henri, *Theologie du Verbe: Saint Augustin et Saint Thomas*, Édition du Cerf, Paris, 1951
- PANACCIO, Claude, *Le discours intérieur: De Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris, 1999
- PANACCIO, Claude, „From Mental Word to Mental Language“, in *Philosophical Topics*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 125-147
- PANACCIO, Claude, „Aquinas on Intellectual Representation“, in *Cahiers d'Épistémologie*, nr. 265, Publication du Groupe en Épistémologie Comparée, Québec, 2002, pp. 2-21
- PASNAU, Robert, „Aquinas and the Content Fallacy“, in *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, vol. 75, 1998, pp. 293-314
- PASNAU, Robert, „Id quo cognoscimus“, in Simo KNUUTTILA, și Pekka KÄRKÄINEN (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer Verlag, Dordrecht, 2008
- PASNAU, Robert, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997
- PASNAU, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature: A philosophical Study of Summa theologiae I 75-86*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- PERLER, Dominik și HAAG, Johannes (eds.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit. Texte und Kommentare*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010
- PERLER, Dominik, „Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives“, in *Topoi*, vol. 19, nr. 2, 2000, pp. 111-122
- PERLER, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2002
- PETERSON, Craig și PUGH, Matthew S. (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Ashgate Publishing, Aldershot, Hampshire, 2006
- PINI, Giorgio, „Species, Concept and the Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century“, in *Philosophy and Theology*, vol. 8, nr. 1, 1999, pp. 21-52
- QUINN, P., „Aquinas's Model of Mind“, in *New Blackfriars*, vol. 77, nr. 904, 1996, pp. 215-223
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London and New York, 1998
- REYNA, Ruth, „On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas“, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 36, 1972, pp. 131-149
- Sancti Aurelii AUGUSTINI, *De Trinitate*, in Opera Omnia, tomus quintus, pars altera, Editio Parisiana altera, emendata et aucta, Parisiis, Bibliopolas, 1838
- SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, zweite sehr vergrößerte Auflage, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983
- SMIT, Huston, „Aquinas's Abstractionism“, in *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 10, nr. 1, 2001, pp. 85-118
- SPEIGELBERG, Herbert, *The Context of the Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, New York, 1981
- SPRUIT, Leen, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden, 1994
- STUMP, Eleanor, „Aquinas on the Mechanisms of Cognition: Sense and Phantasia“, in Søren EBBESEN și Russell FRIEDMAN (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, in the series Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filologiske Meddelelser 77, Munksgaard, Copenhagen, 1999
- STUMP, Eleanor, *Aquinas*, Routledge, London and New York, 2003
- TACHAU, Katherine, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Brill, Leiden, 1988
- TĂNĂSESCU, Ion (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002
- TELLKAMP, Jörg Alejandro, „Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind“, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association Intelligence and the Philosophy of Mind*, vol. 80, 2006, pp. 275-289
- TELLKAMP, Jörg Alejandro, „The Sensibilia per accidens According to Thomas Aquinas“, in M. C. PACHECO și J. MEIRINHOS (eds.),

Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S. I. E. P. M.), Porto, 26–31 august 2002, pp. 1351–1361

TWEEDALE, Martin M., „Origins of the Medieval Theory That Sensation Is an Immaterial Reception“, in *Philosophical Topics*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 215–231